

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

29

سلسلة الدراسات الحضارية

المسألة الحضاريّة

كيف نبتكر مستقبلنا في عالمٍ متغيّرٍ؟

زكـي الميــلاد



المسألة الحضاريَّة

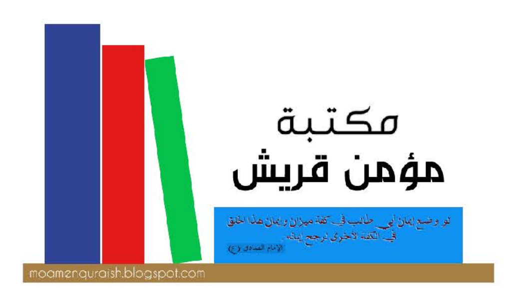
كيف نبتكر مستقبلنا

في عالم متغيِّر؟

زكي الميلاد

المسألة الحضاريَّة

كيف نبتكر مستقبلنا
في عالم متغيِّر؟





المؤلف: زكي الميلاد
الكتاب: المسألة الحضاريّة، كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيِّر؟
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الثانية: بيروت، 2008
ISBN 978-9953-538-01-3

The issue of civilization
how to innovate our future

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن اقتناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته».



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

مقدِّمة الطِّبعة الثَّانية

منذ أن تبلورت خياراتي الثقافية، وضعت المسألة الحضارية في عمق اهتماماتي الفكرية وصميمها، وباتت هذه المسألة لا تفارقني ولا أكاد أفارقها في كتاباتي ومؤلَّفاتي، وفي حواراتي ومناقشاتي، وهذا ما يعرفه من كان يتابعني فكرياً وثقافياً، وسيعرفه من سوف يتابعني فكرياً وثقافياً.

وبحكم هذا الاهتمام، كنت أصنف نفسي دائماً في تيار المنحى الحضاري في داخل الفكر الإسلامي المعاصر، وهو المنحى الذي يطلق على الذين تحدَّدت في هذا النطاق إسهاماتهم الفكرية والثقافية، أو الإسهامات والعطاءات التي تجلت فيها الروح الحضارية، أو الإسهامات التي أعطت هذا المنحى درجة عالية من الأولوية والاهتمام. ويبرز من هؤلاء المفكِّر مالك بن نبي الذي جعل من مشكلات الحضارة إطاراً وفلسفة لجميع مؤلفاته، لأننا في مرحلة السعي لاستعادة الحضارة.

وسعيت قدر المستطاع إلى أن أكون صاحب قول في هذا الشأن، حتى لا يكون التَّصنيف في هذا المنحى مجرد ادِّعاء، أو يفتقد قوة المعنى والمضمون، وأظن أن فكرة تعارف الحضارات التي

طالما كتبت وتحدثت عنها، وأشرت وصوَّبت النظر إليها، وعرَّفت بها، تمثِّل قولاً جاداً في نطاق المسألة الحضارية، كما أن هذا الكتاب يمثل قولاً، أو يعبر عن قول في هذا النطاق كذلك.

بخصوص هذا الكتاب، فإنه من أكثر مؤلفاتي تعريفاً بي إلى الآخرين، ومن المواقف التي كشفت لي عن ذلك، أنني حينما شاركت في ندوة: «الإسلام وحوار الحضارات»، التي نظمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة، وعقدت بالرياض في 17 آذار/ مارس 2002م، كان هناك من يريد أن يتعرف إلى صاحب كتاب: «المسألة الحضارية»، ومن تعرف إلى اسمي كان يحدِّث الآخرين بأنني صاحب كتاب: «المسألة الحضارية»، وبعض الذَين جمعني اللقاء بهم، وكتبوا في ما بعد عن هذا اللقاء، عرفوني بهذا الكتاب، وهناك من زارني في مكان سكني، وكان هذا الكتاب باعثاً للقيام الزيارة.

كما وجدت أنَّ هذا الكتاب هو من أكثر مؤلفاتي التي رجع إليها الكتَّاب والباحثون في كتابات ومؤلفات، اقتربت وتطرقت لما جاء في الكتاب من قضايا وموضوعات.

يضاف إلى ذلك أن هذا الكتاب، نال قسطاً جيداً من عناية بعض الكتاب والنقاد واهتمامهم؛ إذ نشرت عنه العديد من المراجعات والمتابعات، القصيرة والطويلة، في صحف يومية ومجلات أسبوعية وشهرية ودوريات فصلية، وحظي بالثناء في معظم هذه المراجعات التي اطَّلعت عليها.

والخطوة اللافتة والمهمة، في هذا الشأن، هي إنجاز رسالة علمية باللغة الفارسية، تعلقت بترجمته إلى اللغة الفارسية، والحديث عنه، أنجزتها الباحثة الإيرانية أنسيه كفش كنان سنة 2005م، وبإشراف الدكتورة «هُمَا ميرزا وزيري».

وتمتاز هذه الطبعة الثانية بأنها منقَّحة ومزيدة؛ إذ أضفت إليها فصلين جديدين هما: الفصل الأول بعنوان: «الفكر الإسلامي المعاصر والمسألة الحضارية»، والفصل الخامس بعنوان: «من أجل بناء نظرية لحوار الحضارات».

آمل أن يسهم هذا الكتاب في إضاءة شعلة تنير لنا طريق المستقبل.

واللَّه وليُّ التَّوفيق

زكي الميلاد

المملكة العربية السعودية

2 جمادى الآخرة عام 1429هـ

6 حزيران/ يونيو عام 2008م

مقدِّمة الطَّبعة الأولى

من المفترض أن تختلف وتتغير، في مجالنا العربي والإسلامي، معادلات التخلُّف والتنمية، وإشكاليات التراجع والتقدم، وقضايا التطور العام، واستشراف المستقبل، في ظل ثورة المعلومات التي فتحت أمام العالم أوسع الطرق السريعة للوصول إلى المعارف.

وفي ظل زحف العولمة الكاسح، الذي يريد أن يجعل من العالم فضاء مفتوحاً بلا جدران أو سقوف، متداخلاً في ما بينه، بلا معوّقاق أو قيود، مترابطاً لدرجة الاندماج والتشابك التي يتحول فيها العالم الكبير إلى قرية صغيرة.

وفي ظل النظام العالمي الجديد، الذي يريد أن يكون العالم خاضعاً لهيمنة آحادية القطب، وله شرعية التدخل في أي مكان من العالم، وفي كل قضاياه وأحداثه ومشكلاته.

وفي ظل مقولة صدام الحضارات، التي ترسم صورة للعالم منقسماً على نفسه، وفي خطوط ثقافية متصادمة، وأشد عنفاً من الخطوط السياسية والاقتصادية التي كان العالم ينقسم على أساسها قبل نهاية الحرب الباردة.

وفي ظل انتقال العالم إلى القرن الحادي والعشرين، القرن الذي اختلف عن القرون السابقة من جهة الاستعداد والتحضير له، فكان موضعاً للاستشراف والتخطيط، والاهتمام على غير صعيد، فهذا الانتقال يعدُّ حدثاً وتحوُّلاً بارزاً على مستوى العالم، وبالذات عند المجتمعات المتقدمة، والتي تعدُّ الأكثر استعداداً وتحضيراً لمواجهة تحدياته والاستفادة من مكتسباته.

في ظل هذه الانتقالات والتحوُّلات الكبرى التي تأثر بها العالم في ملامحه وقسماته، أين نحن في العالم العربي والإسلامي من كل ذلك؟ وبأي رؤية ننظر إلى هذه التحولات والتغيرات المتسارعة والمتعاظمة في العالم؟ وأين موقعنا؟ وأي موقع نختار لأنفسنا في عالم متغيِّر؟ وإلى أين نحن نسير؟ وهل ندرك فعلاً إلى أين نحن نسير؟ وماذا عن المستقبل الذي يقترب منا بسرعة، فهل نحن نقترب منه بالسُّرعة نفسها؟ وكيف نبدع مستقبلنا ونكتشف طريق الوصول إليه؟

هذا ما نريد أن ندركه ونحن نتأمل في المسألة الحضارية، التي نحاول من خلالها أن ندرس علاقتنا بالعصر، والتواصل مع حركة الأفكار والمعارف التي يزخر بها العالم.

ونقصد بالمسألة الحضارية منظور الرؤية إلى مشكلاتنا الحضارية، وعلاقتنا بالعالم على ضوء هذه المشكلات، والتفكير في سبل النهوض والبناء الحضاري الجديد.

كما أن المسألة الحضارية تعني لنا التفكير على مستوى الحضارة، وإعادة صياغة أسئلة الحضارة بعد هذه التغيُّرات والتبدُّلات التي عصفت بالعالم من كل جهاته وأبعاده، وضرورة أن نفتح ملف حضارتنا، ندرسه ونقوِّمه ونراجعه، ونراجع معه أنفسنا وواقعنا وتجاربنا.

والذي نعرفه أن التاريخ لا يبقى على حال واحدة، ولا يتحرَّك في اتجاه واحد فقط، وقد بدأ يتغير وتزداد حركته سرعة، وكل الاحتمالات ممكنة، فالتاريخ لم يصل بعد لنهايته، وهو أعرف بقوانين حركته..

أمَّا المستقبل فهو مفتوح على كل الأمم والحضارات، وبإمكان كل أمة أن تصنع مستقبلها بإرادتها، والحضارات هي أكثر وعياً بنفسها اليوم. فالتاريخ يبدأ الآن، فكيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟

فهل من أمل، نعم مباح لنا الأمل!

زكي الميلاد

1 أيلول/ سبتمبر 1998م

10 جمادى الأولى عام 1419هـ

الفصل الأوّل

الفكر الإسلامي المعاصر والمسألة الحضارية

1 ـ ابن خلدون والعمران البشري

لقد فتح اكتشاف مقدمة ابن خلدون، على الفكر الإسلامي والدراسات الإسلامية، وعياً جديداً بحقل معرفي شديد الأهمية، أطلق عليه ابن خلدون تسمية العمران البشري، وأعطاه وصف العلم، ووضع له أسسه المعرفية وإجراءاته المنهجية، وحدَّد له شكل علاقاته بميادين العلوم التي تطرق لها في مقدمته، وبالخبرات الإنسانية في نطاق التجارب التاريخية.

ومنذ هذا الاكتشاف، أصبحت تسمية العمران البشري من أكثر المصطلحات التي وردت، في مقدمة ابن خلدون، تداولاً واستعمالاً في الأدبيات والدراسات العربية والإسلامية. وتأكَّدت قيمة هذا الاصطلاح نتيجة الشهرة الواسعة التي احتلتها تلك المقدمة، ومازالت تحتفظ بمكانتها المتقدمة، حيث أخذت موقع المرجعيَّة في مجال اختصاصها، في التاريخ وفلسفته، وفي الاجتماع وقوانينه.

ويرى الدكتور فهمي جدعان أن رفاعة الطهطاوي (1216 ـ 1290هـ/ 1801 ـ 1873م) هو أوَّل مفكرِّي عصر النهضة العربية، الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في إشكاليته.. وأنَه شجع، في منتصف القرن التاسع عشر، مطبعة الحكومة في بولاق على نشر مقدمته[1].

أمَّا لماذا الطهطاوي هو الذي اكتشف مقدمة ابن خلدون؟ يعود ذلك، في نظر الدكتور جدعان إلى كونه مثّل حلقة الاتصال بين مدنية الإسلام ومدنية الغرب، ووعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الأحوال، وتعرف إلى أفكار مونتسكيو وفلاسفة التنوير، ونقل إلى العربية كتاب «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» لمونتسكيو[2].

ومن بعد الطهطاوي، التفت الشيخ محمد عبده (1266 ـ 1323هـ/ 1849 ـ 1905م) إلى تلك المقدمة، واقترح إدخالها في المنهج الدراسي للأزهر، وكان متحمِّساً لهذا الاقتراح الذي يتناغم وتفكيره بإصلاح النظام التعليمي في الأزهر، وتقدم بهذا الاقتراح بعد عودته من المنفى سنة 1888م، إلى شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمد الأنبابي، وشرح له الفوائد الكثيرة للمقدمة، فرد عليه الأنبابي: إن العادة لم تجر بذلك[3]، وقد كرر الشيخ محمد عبده رغبته وتأكيده لهذا الاقتراح، لكن من دون جدوى.

وفي تلك السنة، عمت الرغبة في إدخال الدراسات الحديثة للأزهر، وتقدم الكثيرون كما يقول بيارد دودج إلى شيخ الأزهر، بأن

(1) فهمي جدعان، نظرية التراث، عمان: دار الشروق، 1985م، ص126.

(2) المصدر نفسه، ص126.

(3) محمد عمارة، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ج3، ص177.

يصدر قراره في هذا الشأن، وبعد استشارات مع دار الإفتاء والجهات الرسمية، أعلن إلى الملأ «أنه يوافق على تدريس الرياضيات كالحساب والهندسة، والجغرافيا، ما دامت تنشد الحقيقة والواقع، فكل ما تتضمنه ممَّا يقوِّي الإيمان والاتجاه الروحي، كالحاجة إلى الطب والدواء تماماً، فأجيزت العلوم الطبيعية ما دامت لا تتعارض مع ما جاءت به الشريعة»[1].

ولا شك في أن ذهنية الشيخ محمد عبده المنفتحة، ونضجه الفكري، ونزعته الإصلاحية، هي التي قادته إلى التعرُّف إلى مقدمة ابن خلدون واكتشاف قيمتها المعرفية، وأهمية أن تكون جزءاً من النظام التعليمي في الأزهر.

وبعد أن توسعت المعرفة بمقدمة ابن خلدون، تحوَّلت إلى إطار مرجعي لنسق من الدراسات والكتابات التي حاولت أن تبرز المكوِّنات الحضارية في التجربة التاريخية لعالم الإسلام، وتؤسس لمنظورات حضارية في قراءة الواقع الإسلامي وتحليله واستشرافه في سياق علاقته بتجربة الغرب الحضارية، وبتاريخ الحضارات العام.

وأصبحت هذه الكتابات غالباً ما تؤرخ لخبرتها ومعارفها من تلك المقدمة. وحسب رأي فهمي جدعان، فإن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون، وإن إشكالية ابن خلدون الحضارية، وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها، قد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين، منذ أن اتصل الإسلام بالغرب، ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون الهوَّة التي تفصل عالم الإسلام الذي خسر

(1) بيار دودج، الأزهر في ألف عام، ترجمة: حسين فوزي النجار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م، ص134.

مدنيته المتقدِّمة عن عالم الغرب الذي قفز إلى مواقع التّمدُّن الأمامية، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تبحث فيها المقدمة[1]. هذه الفرضية هي التي حاول جدعان الانطلاق منها والاستدلال عليها في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث».

كما أن هذا النسق من الكتابات حاول إظهار خصوصياته وتميزاته الفكرية والمنهجية، ووضع حدوداً فاصلة تقطع بينه وبين الأنساق التقليدية، التي غالباً ما توصف حسب هذه الكتابات بالجمود والانغلاق والتشبُّث بالماضي، والدخول معها في مقارنات ومقاربات لإبراز الفوارق، وتكريس التمايزات، وممارسة نقدها.

وفي طليعة هذه الخصوصيات والتميزات التي تظهر تفوق هذا النسق من الكتابات وكفاءته، التأكيد على مواكبة قضايا العصر، والانفتاح على العلوم الحديثة واستيعابها والتمكن منها، والاستفادة من منجزات الحضارة المعاصرة وبالذات في ميادين التقنية والتكنولوجيا، والاهتمام ببناء الخبرات العلمية والقدرات الفكرية، وإعطاء الأولوية للتعليم والتعليم العالي والبحث العلمي، والعمل على عودة الأدمغة المهاجرة، وتأسيس قاعدة للمعلومات ونظام للترجمة، إلى جانب تأكيد قيمة العلم والعقل والفلسفة ودورها، في عمليات الإنماء والتقدم الحضاري.

هذه الملامح والاتجاهات كشفت عن طموحات وتطلُّعات،

---

(1) فهمي جدعان، نظرية التراث، مصدر سابق، ص126. انظر أيضاً كتاب: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ط3، 1988م.

وعبرت عن وعي وإدراك بما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وعن رؤية للمستقبل تتصف بالتجدُّد والتفاؤل.

وأكثر من عبَّر عن هذا النسق طبقة من المثقفين الدينيين الذين اكتسبوا تعليمهم العالي في جامعات فتحت وعيهم على قضايا العصر، وعرَّفتهم إلى المنهجيات الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأدركوا حكمة الاستفادة منها في دراسة المشكلات الإسلامية وتحليلها، وفي منهج النظر إلى القضايا والظواهر والمفاهيم ذات النسق الإسلامي، وفي طرائق التعامل مع المنجزات الإنسانية والمكتسبات العلمية.

ومن هؤلاء يبرز المفكر الجزائري مالك بن نبي (1905 ـ 1973م) الذي وظَّف خبرته، في حقل الهندسة الكهربائية، في مجال هندسة الأفكار وتحليل المشكلات بطريقة منطقية شديدة العقلانية، ومن هؤلاء أيضاً الباحث السعودي محمود محمد سفر الحاصل على الدكتوراه في ميكانيكا التربة وهندسة الأساسات، حيث وظف هذه الخبرة العلمية في أبحاثه في التنمية والحضارة إلى جانب آخرين.

هذه الطبقة من المثقفين الدينيين كانت متميزة في أطروحاتها الفكرية ومنهجياتها في النظر والتحليل والنقد، وتوجهت باهتمام نحو إبراز المكونات الحضارية في الثقافة الإسلامية، ومشاركة الحضارة الإسلامية في إنماء الحضارة الإنسانية، والتركيز على جوانب الحداثة والمعاصرة في الفكر الإسلامي.

ومع أن نمو هذه الطبقة وتوسعها كماً ونوعاً كان محدوداً في الوسط الإسلامي الديني والأكاديمي، إلا أنها كانت الأقدر على مواجهة ما تعرَّض له الإسلام والفكر الإسلامي من تشكيكات وانتقادات وتساؤلات، خصوصاً ذلك النمط من الإشكاليات الذي يعيب على الدين والفكر الإسلامي قدرته على الدينامية والتجدُّد أمام تحوُّلات العصر، وفاعلية الزمن، وتطور المعرفة، وتقدم الحضارة.

وهي الإشكاليات التي تراجعت نسبياً اليوم عما كانت عليه في حقبة خمسينات القرن العشرين وستيناته، وضعفت حدّتها وتفتتت أرضياتها، مع ما شهده الفكر الإسلامي في حقبتي الثمانينات والتسعينات من يقظة وتطور وتجدد، كشفت عن دينامية وقدرة على الانبعاث، وعن إمكانات اجتهادية في مجال قضايا الدولة والسلطة والديمقراطية والتعدُّدية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني.. إلى غير ذلك من قضايا كبرى تشغل اهتمام الفكر الإنساني عموماً.

ونمو الفكر الإسلامي وتقدمه مستقبلاً وقدرته على المواكبة والتطوُّر والمعاصرة، سوف يتوقَّف على نمو هذه الطبقة الدينية وتقدُّمها وتوسع مشاركتها الفكرية.

2 ـ مالك بن نبي ومشكلات الحضارة

يُعَدُّ مالك بن نبي، في نظر بعض الباحثين العرب، من أكثر المفكرين في العالم العربي تمثُّلاً بابن خلدون من جهة اهتماماته بقضايا العمران والتمدن والحضارة، وفي الكتابات العربية المعاصرة جرت العديد من المقاربات التي حاولت التأكيد على هذه الحقيقة، وإلفات النظر إليها.

وفي هذا الشأن، يرى فهمي جدعان أن مالك بن نبي هو أبرز مفكر عربي معاصر عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون[1]. وفي نظر سليمان الخطيب، يمثِّل مالك بن نبي تواصل الفكر الحضاري الإسلامي وامتداده، منذ بدأ ابن خلدون بإثارة قضية العمران البشري في الثقافة الإسلامية[2]; ويرى فيه عمار الطالبي أنه يمثل ابن خلدون

(1) فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص132.

(2) سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي.. دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993م، ص6.

في عصرنا[1]، ويرى محمد هيشور أنَّ منهج ابن نبي، في التأصيل السنني لقيام الحضارات وسقوطها، يستلهم المنهج الخلدوني في ذلك[2].

أما رؤية مالك بن نبي نفسه لابن خلدون، فتتمَّثل في أنَّ «ابن خلدون قد تمكن من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق، إذا لم نقل إنه قد قام بصياغته فعلاً»[3].

وعن نقده له، فإنه يرى أن نظرية ابن خلدون في العمران قد ارتبطت بواقع الدولة وليس بواقع الحضارة، وحسب رأيه «لم نجد، في ما ترك ابن خلدون، غير نظرية عن تطور الدولة، في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطوُّر الحضارة، حيث كنا نستطيع أن نجد فيها ثروة من نوع آخر، غير ذلك الذي أثرانا به فعلاً، إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التطوُّر في صورة منهج قائم بذاته»[4].

لهذا، فإن وجهات نظر الباحثين العرب تكاد تتفق على أن مالك ابن نبي يمثل الحلقة الأكثر اتصالاً بابن خلدون، كما أن جهده الفكري يعدّ بمثابة إحياء وتجديد لمنظومة ابن خلدون الفكرية، وذلك لشدّة اهتمامه بقضايا العمران والحضارة، وهو الاهتمام الذي فتح

---

(1) زكي الميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دمشق: دار الفكر، 1998م، ص60.

(2) انظر: محمد هيشور، سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر، 1979م، ص62.

(4) المصدر نفسه، ص62.

أوسع حديث عن قضايا الحضارة، وهو الحديث الأعمق من نوعه في الفكر الإسلامي المعاصر ضمن الدائرة العربية حتى لا نشك في جزمنا.

ومن الممكن القول: إنَّ الفكر الحضاري الإسلامي، في القرن العشرين، يبدأ من مالك بن نبي، أو بجزم أكبر فإن ابن نبي يمثل البداية الفاعلة والأكثر عمقاً ونضجاً وتطوراً لهذا الفكر الحضاري الإسلامي.

وهذا ما يفسِّر اهتمام الباحثين والدارسين بكتابات ابن نبي وأفكاره ومنهجيته، فقد أظهر هذا الباحث وعياً كبيراً بالمسألة الحضارية التي كانت قضيته الكبرى، وشغلت كل تفكيره وتأملاته ومحاوراته، وكان يتطلع لنهضة حضارية جديدة في الأمّة، وظل يبشر بهذه النهضة بحماس واندفاع، وحاول أن يرسم للعالم الإسلامي وجهته في طريق النهضة والتقدم والحضارة.

وعن شدّة ارتباطه بالمسألة الحضارية يقول ابن نبي: «إن المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن هي مشكلة الحضارة... فالمشكل الرئيسي، بل أم المشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي هي مشكلة الحضارة، وكيف تدخل الشعوب الإسلامية في دورة حضارية جديدة، وكيف تعود الشعوب الإسلامية التي خرجت من حلبة التاريخ لدورة حضارية جديدة. إذا سلمنا بهذه الحقائق، يبقى علينا أن نفكر في مصير العالم الإسلامي وكيف يمكن لنا الدخول في دورة حضارية جديدة. هذه القضية باختصار هي التي وجَّهت لها كل مجهوداتي منذ ثلاثين سنة»[1].

---

(1) سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مصدر سابق، ص37. نقلاً عن حوار مع مالك بن نبي، في مجلة الشبان المسلمين المصرية، العدد 171، ربيع الأول 1391هـ/ أيار/ مايو 1971م، ص16 ـ 17.

ومن أكثر أفكار ابن نبي شيوعاً في هذا الشأن، وتداولاً في الكتابات، قوله: «إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم، أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها»[1].

وحين النظر في مؤلفات ابن نبي وكتاباته، يمكن القول: إنَّها تمثل أهم وأنضج التراكمات المعرفية في مجال المسألة الحضارية، وأكثرها نبضاً بالفاعلية والحداثة والمعاصرة.

ومن بعد مالك بن نبي، لم يتطور هذا التراكم بصورة كبيرة، ولم يتجاوز العطاء الفكري الذي قدمه ابن نبي، أو يتقدم عليه، بل ما زال ذلك العطاء يشكل مرجعاً أساسياً عند المشتغلين بالمسألة الحضارية، وفي الكتابات التي تصنف في إطار هذا الاهتمام.

وفي هذا السياق، تأتي محاولة الدكتور سيد دسوقي حسن، من مصر، والدكتور محمود محمد سفر من السعودية، وسعيهما إلى بلورة نهج حضاري في التفكير الإسلامي، بعد أن جمعتهما الصحبة في أثناء الدراسة في جامعة ستانفورد بكاليفورنيا سنة 1966م، واشتركا معاً في إصدار كتاب حمل عنوان: «ثغرة في الطريق المسدود»، شرحا فيه أفكارهما الأساسية في شأن النهج الحضاري الذي حاولا التأسيس له.

وفي سنة 1987م، أصدر سيد دسوقي حسن كتاباً بعنوان «مقدمات في مشاريع البعث الحضاري»، وأتبعه محمود محمد سفر بكتاب صدر في 1989م بعنوان «دراسة في البناء الحضاري.. محنة المسلم مع حضارة عصره»، وقبله أصدر كتاب «الحضارة تحدٍّ»، وكان

---

(1) المصدر نفسه، ص19.

بينهما تداول في شأن مشروع تأسيس مركز الدراسات الحضارية، يخدم كما يقول سيد دسوقي «عمليات البعث الحضاري في الأمة الإسلامية، ويرشد جهود المصلحين فيها، فلا يكفي ما يقدمه فرد هنا أو فرد هناك، إذ لابد أن تتضافر الجهود في إطار مؤسسة تقوم على رعاية البحوث، ووضع أولويات العمل الإصلاحي وربط الجهود المتناثرة.. على أن يهتم هذا المركز بالدراسات والبحوث اللازمة لتحديد خريطة الأعمال الحضارية اللازمة لعملية البعث الحضاري المرتقب، وكذلك دراسة المواصفات البشرية اللازمة للقيام بهذه الأعمال، وإثارة الوعي عند ذوي التوجه الإصلاحي لحثهم على التدافع إلى مواقعهم في خريطة الأعمال الحضارية»[1].

ويظهر أن هذه المحاولة المشتركة، على قيمتها وفاعليتها، قد توقفت عن التطور والتراكم، فلم نسمع عن مؤلفات ودراسات جديدة في هذا الشأن، تواصل البناء والتجديد والتحديث.

وهناك محاولة أخرى قام بها، من لبنان، الدكتور صبحي الصالح وتمثَّل في سعيه إلى إصدار سلسلة عن الإسلام الحضاري، صدر منها كتاب واحد بعنوان: «الإسلام والمجتمع العصري»، وعن رؤيته لهذا العمل، وهي الرؤية التي ختم بها هذا الكتاب، يقول: «لئن كان عصرنا الآخذ بالامتداد إلى الغد، هو عصر العلوم التجريبية، ولئن نفذت تلك العلوم إلى مجتمعنا العصري في كل مجالات الحياة، ولئن أوشكت القيم المادية أن تتحكم اليوم في كل شيء، وتسيطر على كل شيء، فقد رأينا أن للإسلام موقفاً طليعياً أصيلاً يواكب حركة التطور في القرن العشرين»[2].

---

(1) سيد دسوقي حسن، مقدمات في مشاريع البعث الحضاري، الكويت: دار القلم، 1987م، ص127.

(2) صبحي الصالح، الإسلام والمجتمع العصري، بيروت: دار الآداب، 1977م، ص269.

وهذا ما حاول أن يبرهن عليه صبحي الصالح، وهو يعالج بطريقة حوارية بعض الإشكاليات الأساسية التي ظلت تواجه الإسلام في علاقته بالعصر والمجتمع العصري.

وفي سياق هذا الاهتمام، وخارج هذه السلسلة، أصدر صبحي الصالح كتاباً آخر بعنوان: «الإسلام ومستقبل الحضارة»، وحتى هذه المحاولة لم تستمر أو تتراكم.

ويتصل، بهذا المنحى، الكتاب الذي أصدره سيد قطب بعنوان: «الإسلام ومشكلات الحضارة»، والذي حاول فيه إثبات قدرة الإسلام على مواجهة المشكلات التي تعترض الحضارة المعاصرة، وتوجيه النقد للحضارة الغربية، وإظهار ما فيها من عيوب، وذلك بالاستناد إلى كتاب العالم الفرنسي الكسيس كارليل: «الإنسان ذلك المجهول» الذي تضمن نقداً علمياً للحضارة الغربية.

3 ـ المواجهة والمنظور الحضاري

في سنة 1969م، نشر السيد محمد تقي المدرسي كتاباً صوَّر فيه المنظور الحضاري في المواجهة، حمل هذا الكتاب عنوان «الفكر الإسلامي مواجهة حضارية»، وقد رأى فيه أن الأمّة الإسلامية تواجه تحدِّياً حضارياً صارخاً، وهذا التحدِّي الذي يصفه المؤلف بالجديد يتخذ طابعاً مختلفاً يكمن في تحوُّله التدريجي إلى مواجهة حضارية شاملة للجوانب الأيديولوجية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، وهي مواجهة مصيرية لأنها تعتزم اكتساح الحضارة الإسلامية حتى لا تعود قادرة على النهوض مرة أخرى.

كما رأى السيد المدرسي أن المواجهة الحضارية تبرز من خلال مظاهر مختلفة، بيد أن نقطة واحدة تقرر مصيرها النهائي لصالح الأمّة أو لصالح أعدائها، تلك هي جدارة الفكرة الحضارية بالبقاء،

فبقدر ما تكون الفكرة مليئة بركائز التقدم، وبقدر ما تبعثه في الإنسان من الإيمان والمعرفة سيكون تقدم الأمّة وانتصارها[1].

وفي سنة 1981م، أصدر منير شفيق كتاباً بعنوان «الإسلام في معركة الحضارة»، عالج فيه، كما يقول، بعض المقولات التي أنزلها الفكر المتغرب في البلاد العربية منزلة المسلمات، وجعل منها معايير في الحكم على الأشياء، فكان لابد من أن تقوم مواجهات في شأن الموقف من حضارة الغرب ومسائل المنهج والمعايير، فضلاً عن الموقف من الإسلام والتراث والتاريخ، وهي مواجهات تقرر مدى جذرية النضال وشموله[2].

وهذا الكتاب هو أوَّل ما أصدره منير شفيق بعد تحوُّله من الماركسية إلى الإسلام، ما أغضب عليه بعض المثقفين الماركسيين الذين ظنوا أن الكتاب موجه إليهم أو يعنيهم بشكل من الأشكال، الأمر الذي دفع بأحد هؤلاء، وهو الكاتب الأردني غالب هلسا، إلى الرَّدِّ عليه بطريقة متطرفة وشرسة في كتيب صغير حمل عنواناً متعسفاً هو: «الجهل في معركة الحضارة»، حاول فيه غالب هلسا من جهة أن يشكك في معرفة منير شفيق بالإسلام، وسعيه من جهة أخرى إلى محاربة الماركسية عن طريق الدين.

ولعل الذي أثار نقمة غالب هلسا وغضبه، النقد الذي وجهه منير شفيق، في كتابه، إلى قطاع من المثقفين الذين قطعوا، كما يقول، منذ انطلاقتهم، صلتهم مع الإسلام، وراحوا يتطلعون إلى

---

(1) السيد محمد تقي المدرسي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، بيروت: دار البيان العربي، ص27.

(2) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، بيروت: الناشر للطباعة والنشر، 1991م، ص9.

الاقتداء بهذا الأنموذج أو ذاك من نماذج الحضارة الغربية. وهذا يعني، حسب رأي شفيق، حتى من دون الرغبة في ذلك، القطع مع الشعب أيضاً، لأن مقوماته الأساسية تكونت من خلال الإسلام والتراث والتاريخ، ما يجعل المشروع المتغرب منفصلاً عن الناس، وغير قادر على إقناعهم وتحريكهم، وهذا يؤدي بأصحابه إلى محاولة فرض التغيير من الخارج[1].

أمَّا الدين الذين يفهمه هلسا فيتمثل في رأي يختم فيه كلامه، وهو: «إن إيجابيات الإسلام تبرز حين نضعه في سياق عصره، وظرفه الخاص، أما حين نجعله نظرية مطلقة، لكل زمان ومكان، فالنتيجة سوف تكون وضعه في موقف ضعيف، لا يستطيع الدفاع عن نفسه»[2]. وهذا الكلام هو أكثر ما يسيء إلى الدين، وليس كما ظن صاحبه.

وفي سنة 1995م، أصدر الباحث التونسي الدكتور أحمد القديدي كتاب «الإسلام وصراع الحضارات»، أراد منه أن يفتح الحديث عن مستقبلنا الحضاري في ظل تحوُّلات العالم المتسارعة، وتساءل عن موقعنا من صراع الحضارات؟ وكيف نواجه مقولة هنتنغتون بمقولة الإسلام عن حوار الحضارات؟

وفي هذا السياق أيضاً، نشر الكاتب اللبناني محمد السماك كتاباً بعنوان: «الإسلام وصراع الحضارات والنظام العالمي الجديد»، وذلك على أرضية النقاشات السجالية الواسعة التي عمت مراكز العالم في شأن مقولة صدام الحضارات، حيث رأى هنتنغتون أن الإسلام يشكل بؤرة الصراع المستقبلي مع الغرب.

---

(1) المصدر نفسه، ص8.

(2) غالب هلسا، الجهل في معركة الحضارة، بيروت: دار الحداثة، 1982م، ص114.

وبصورة عامة، يمكن القول: إن المنظور الحضاري في المواجهة، قد يبدو تفكيراً صائباً إلى حد كبير، إلا أنه بحاجة إلى مزيد من العمق في النظر والتحليل والاستشراف على مستوى المنهج والمعرفة.

على مستوى المنهج، ينبغي العمل على ضبط الأولويات، وتراتب المشكلات والقضايا ونوعيتها، وتحديد من أين يفترض أن تبدأ نقطة الصفر أو فلسفة البدء؟ وأين هي معركتنا الحقيقية؟ هل هي في مواجهة الحضارة الغربية؟ أوفي مواجهة التخلف على صعيد الذات؟ هل النهوض/ التغيير يبدأ من الخارج أو يبدأ من الداخل؟ وهل العلاج يأتي من الآخر أو يأتي من الذات؟.

لقد حدد القرآن الكريم قانوناً جوهرياً للحركة التاريخية والتغيير الاجتماعي، في قوله تعالى ﴿...ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]، وهي الآية التي توقف عندها باهتمام مالك بن نبي، وهو يبحث عن شروط النهضة، كما توقف عندها السيد محمد باقر الصدر في بحثه عن السنن التاريخية في القرآن الكريم.

فالقانون الذي حدَّدته الآية الكريمة هو تصويب في المنهج، بأن التغيير يبدأ من الذات وتصنعه الأمّة، وهو تغيير في الجوهر وليس شكلياً أو سطحياً أو فوقياً، حيث يشمل تغيير الثقافة والقيم والأخلاق وكل ما يتصل بتكوين الذات وتجديدها وصياغتها.

أما على مستوى المعرفة، فإن جوهر معركة الحضارة أنها معركة في نطاق العلم، لأن من يمتلك العلم يمتلك القوة والقدرة على التقدم والتمدن، ومن دون أن نتقدم في معركة العلم فلن نمتلك القدرة على المواجهة الحضارية.

---

(1) سورة الرعد: الآية 11.

والحضارة، في عالم الإسلام، بدأت من آية ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ التي مثلت قانون الحضارة، فخلقت أعظم ثورة في التعامل مع العلم، الذي أصبح فريضة، والتفكير عبادة، والعقل حجة، والبرهان دليلاً. كما أن التخلف والتراجع لم يحصل في الأمّة إلا بعد أن تغيرت صورة العلاقة بالعلم في حياة المسلمين، فأصبحنا نتحدث عن الأمية من جديد ولا نستطيع مكافحتها والتغلب عليها، في الوقت الذي يعيش فيه العالم أعظم ثورة في مجال المعرفة والمعلومات.

4 ـ الفقه الحضاري

لعل مفهوم الفقه هو من أكثر المفاهيم قرباً إلى روح الدين، وجوهر الحضارة الإسلامية، فهو المفهوم الذي استعمله القرآن الكريم لتحديد شكل العلاقة بالدين في قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾، ولهذا ارتبطت عملية الاجتهاد بالفقه، بوصفها منهجية دقيقة ومتكاملة في تكوين المعرفة بالشريعة الإسلامية، وتحديد الموقف الشرعي حسب مقتضيات الحال في الزمان والمكان.

والفقه، في حقله الدلالي، ليس مجرد المعرفة، فهو يشير أيضاً إلى عنصر الفهم، ونقصد بالمعرفة تلك التي تتصل بجانب العلم، ونقصد بالفهم ذلك الذي يتصل بجانب العقل، وبالتحليل المنطقي. يمكن القول: إنَّ المعرفة تتصل بجانب التصورات، والفهم يتصل بجانب الخبرات، فالفقه إذن هو معرفة وتعقُّل لهذه المعرفة.

القصد من هذه الفكرة، محاولة تفسير الاستعمالات الكثيرة لمصطلح الفقه، التي دخلت على حقول معرفية متعدِّدة لها علاقة بالدراسات الإسلامية، وبالدراسات الإنسانية والاجتماعية، كالحديث عن فقه التاريخ، وفقه الاقتصاد، وفقه السياسة، وفقه الحقوق، وفقه البيئة، وفقه الحياة إلى فقه الواقع والتغيير.. الخ، وهناك مؤلَّفات معاصرة بهذه العناوين وغيرها.

وفي هذا السياق أيضاً، يأتي استعمال الفقه في مجال الحضارة، بإطلاق تسمية «الفقه الحضاري». ومن الذين استعملوا هذه التسمية الدكتور سيد دسوقي حسن، في كتابه «مقدمات في مشاريع البعث الحضاري»، الذي افتتحه بمقدمة عنوانها «نفر الفقه الحضاري؛ حيث دعا فيها علماء هذه الأمّة إلى أن تنفر طائفة منهم ليتفرغوا لعملية الفقه الحضاري، بوصفها جزءاً جوهريّاً من عملية الفقه الديني، ولينيروا للأمّة دربها فلا يختلط عليها الوافد باسم المعاصرة، ويسمي هذه المجموعة «نفر الفقه الحضاري». وهؤلاء النفر، كما يضيف سيد دسوقي، يجتمعون، في ما، ويتعاونون من أجل إنجاز العمل الفكري[1].

وقد توقف عند هذه التسمية، وباهتمام كبير، عمر بهاء الدين الأميري، في كتابه «الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية في ضوء الفقه الحضاري»، فقد رأى أن تسمية «الفقه الحضاري» اصطلاح جديد لمنهج سديد في البحث والعلم والفهم والسلوك. وتوصل لهذا المفهوم، كما يقول، بعد تدريسه لمادة الحضارة الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة فاس المغربية، في بداية ثمانينات القرن العشرين. حيث اعتمد في استخلاص مادة محاضراته على المعطيات القرآنية والمعارف الإسلامية، فتوقف متأملاً في كلمة «يفقهون» التي وردت في آيات عديدة، كقوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ۝٩٨﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ۝٦٥﴾[3]، وتوصل إلى أن فقه الدين هو فقه

---

(1) سيد دسوقي حسن، مقدمات في مشاريع البعث الحضاري، مصدر سابق، ص5.

(2) سورة الأنعام: الآية 98.

(3) سورة الأنعام: الآية، 65.

الحياة، وهو عنده بالتالي الفقه الحضاري الذي حدد له أربعة عناصر، هي:

1 ـ الاستيعاب الحضاري للقضايا والقيم والأفكار من جميع الجوانب، ومن جهة أصلها وملابساتها، لتحقيق دقة البحث ورشد التخطيط وسلامة التصرُّف.

2 ـ النَّظر الحضاري، وهو خصوص من عموم الاستيعاب لتعميقه وتنويره وترشيده، والجمع فيه بين الشمولية والدقة لإمداد البحث النظري والتطبيق العملي بضمانات الصحة والسداد.

3 ـ الإدراك الحضاري، وهو حصيلة العنصرين السابقين، الاستيعاب والنظر لوضع القضية المدروسة في سلمها الصحيح ومرتبتها اللاَّزمة.

4 ـ السلوك الحضاري، لإخراج الفقه الحضاري من حيز البحث النظري وتكوين الخبرة والملكة الشخصية، إلى حيز الإفادة العملية فردياً وجماعياً. وبالتالي وضع المناهج الحضارية لسلوك الأفراد والجماعات والأمم مستمدة من معطيات التجارب وعبر الماضي ومكابدة الحاضر، وذلك لتسديد المستقبل[1].

كما تطرق الأميري لهذا المفهوم في مؤلَّفات أخرى، منها كتاب «في الفقه الحضاري» وكتاب «وسطية الإسلام في ضوء الفقه الحضاري».

---

(1) عمر بهاء الدين الأميري، الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة في ضوء الفقه الحضاري، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1993م، ص12 ـ 14.

والجهد الأكثر أهمية، في هذا المجال، هو ما أنجزه الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه «الشهود الحضاري للأمة الإسلامية»، الصادر عام 1999م، في ثلاثة أجزاء، حمل الجزء الأول عنوان «فقه التحضر الإسلامي»، وحمل الجزء الثاني عنوان «عوامل الشهود الحضاري»، وحمل الجزء الثالث عنوان «مشاريع الإشهاد الحضاري».

في هذا الكتاب، حاول الدكتور النجار أن يقدم تحديدات أكثر وضوحاً وتماسكاً لمفهوم «الفقه الحضاري»، وأن يعطي هذا المفهوم إمكانية التقبُّل العلمي والموضوعي، أو على أقل تقدير إخراج هذا المفهوم مما يمكن أن يحيط به من ضبابية وغموض، ويضع له حدّاً منطقياً، لا أقل ليسوِّغ لنفسه استعماله باقتناع ووضوح.

والفكرة الأساسية التي ينطلق منها الدكتور النجار، في صياغة مفهوم الفقه الحضاري، هي «أن كل حضارة تصطبغ في منهجها كله، وفي إنتاجها جميعه بلون الفكرة التي منها نشوؤها وتطورها، حتى يتكون من ذلك في كل حضارة فقه خاص بها، يتمثل في منطق داخلي تقام عليه بنيتها، وتتحكم به سيرورتها، انفعالاً بالفكرة التي نشأت منها. والمنطق الذي يحكم الحضارات يختلف من حضارة إلى أخرى تبعاً لاختلاف الأفكار التي أنشأت كلاًّ منها، ومن ذلك كان تمايز الحضارات وتنوعها عبر التاريخ».

واستناداً إلى هذه الفكرة، يرى الدكتور النجار أن معنى الفقه الحضاري في بحثه هو المعنى المنهجي، ويقصد به المبادئ والأصول والقواعد التي تشكل نسقاً يحكم الظاهرة المعينة، أو العلم المعين، أو الحضارة المعينة، ولا علاقة له بالفقه الذي هو العلم المعروف. وبناء على ذلك، فإن أية حضارة يكون تطورها في نطاق نسقها على قدر وفائها لمنطقها الداخلي الذي يتكون به فقهها

الخاص، فإذا ما دخل ذلك الفقه اضطراب فقد أذن نسقها بالتداعي، وربما آل إلى الزوال، وكذلك فإنَّ فهم أية حضارة في مظاهرها المختلفة، والسعي في توجيهها لما فيه تقويم انحرافها، أو في بعثها من ركودها، كل ذلك يتوقف على فهم فقهها الخاص الذي قامت وتطوَّرت عليه، ثم إحياء ذلك الفقه وتقويمه لتعود حركة التحضر جارية عليه. وأيُّما محاولة لإحياء حضارة ما وبعثها من ركودها تكون من خارج ذلك الفقه، فإنها تبوء بالإخفاق في تحقيق هدفها.

والاستنتاج الذي يتوصل إليه النجار، في ضوء ذلك، أن «الحضارة الإسلامية هي حضارة تختص من بين الحضارات بفقه خاص بها، هو منطقها الذي حكم نشأتها وتطورها، والذي أصابه بعد فترة من ازدهارها خلل في ترابطه وانسجامه أدى إلى ركودها وانحدارها. وتبعاً لذلك، فإن كل محاولة للنهوض بالتحضر الإسلامي وإعادته إلى وضع الشهود، تتطلب أول ما تتطلب الوقوف الواعي على ذلك الفقه، وفهم طبيعته وقواعده، ليكون ذلك ميزاناً لتعديل المسار الحضاري تعديلاً يفضي إلى استئناف الحركة المترقية بالإنسان من حيث قوامه الفردي والاجتماعي، ومن حيث أوضاعه المادية، وهو جوهر التحضر المنشود... وأي منطق آخر يجعل فقهاً لنهضة التحضر الإسلامي ليس من شأنه إلا أن يفضي إلى التشويه للحياة الإسلامية من جهة، وإلى الاضطراب والارتباك من جهة أخرى، بحيث لا تكون به نهضة، بل لعله المزيد من الارتكاس»[1].

لا شك في مسوِّغات استعمال هذا المفهوم، وما يتضمنه من

---

(1) عبد المجيد النجار، الاستخلاف في فقه التحضر الإسلامي، مجلة التجديد، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، السنة الأولى، العدد الأول، يناير 1997م، ص90 ـ 91.

دلالات مهمة، إلا أنه ما زال بحاجة إلى تحديدات معرفية، وتعميقات في مكوِّناته المفهومية، ليكتسب قدراً أكبر من الوضوح والتماسك.

5 ـ المشروع الحضاري

من الممكن القول: إنَّ تحوُّلات حقبة ثمانينات القرن العشرين، مثَّلت أرضيات لانبعاث مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي، الذي اكتسب تداولاً وحضوراً متواتراً في الخطابات الإسلامية المعاصرة، مع بداية التسعينات من القرن نفسه بوجه خاص.

ويمكن أن نبرهن على ذلك بجملة من النشاطات المتنوعة، ومن هذه النشاطات، بحسب تعاقبها الزمني، الندوة التي نظمها في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1989م مركز دراسات العالم الإسلامي في مالطا بعنوان: «تجديد الفكر الإسلامي.. نحو مشروع حضاري معاصر». ومنها الملف الذي أنجزته في كانون الثاني/ يناير عام 1990م مجلة المنطلق اللبنانية، بعنوان «نحو مشروع حضاري إسلامي». وفي عام 1993م، أصدر الكاتب المصري جمال سلطان كتاباً بعنوان «مقدمات في سبيل مشروعنا الحضاري». وفي عام 1995م، نشر الدكتور أحمد محمد عبد الرازق كتاباً من جزءين تحت عنوان «فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي». وفي آذار/ مارس عام 1996م، عقدت بالكويت الندوة الأولى لملامح المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، وكانت بعنوان «التنمية في إطار تجديد الفكر الإسلامي»، وفي صيف عام 1996م، خصصت مجلة الكلمة ملفاً بعنوان «قراءات في المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر». وفي حزيران/ يونيو عام 1999م حدد المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر مؤتمره السنوي عن المشروع الحضاري،

بعنوان «نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي».

لست في صدد التوثيق الحصري والتام لجميع الأنشطة والمؤلفات المتعلِّقة بمفهوم المشروع الحضاري، وإنما لتأكيد التواتر الذي يشكل قاعدة من الممكن الوثوق بها في أن نؤرخ لهذا المفهوم، وندرسه من خلال هذه السياقات.

وما نريد التوقف عنده، في هذه الكتابات، تلك التي حاولت معالجة المفهوم من حيث تركيباته وتكويناته وتحديداته. وفي هذا الشأن، توقف الدكتور فتحي ملكاوي أمام إشكالية قام بصياغتها، وهي: هل يمكن أن يكون الخطاب الإسلامي خطاباً غير حضاري؟ وبالدَّلالة نفسها الدلالة يطرح السؤال الآخر المكمل له: هل يمكن أن يكون الخطاب الحضاري خطاباً غير إسلامي؟[1]، لهذا اعتنى الدكتور ملكاوي بمعالجة الموضوع من خلال ضبط وتحديد الدلالات لمفهومات الخطاب، وإسلاميته، وحضاريته.

وقد حين حاول الدكتور عماد الدين خليل التوقف أمام حالة الغموض التي يراها في مصطلح المشروع الحضاري وتفسيراته المختلفة. ولتجاوز هذا الغموض، يطرح الدكتور خليل ثلاث ملاحظات عدَّها مرئيات أولية لصياغة مشروع حضاري، ولمنهجية التعامل معه، وهي:

أولاً: على مستوى الخطاب، يرى الدكتور خليل أن المشروع الحضاري يستهدف مستوى حضارياً على وجه التحديد، ومن ثم فهو ليس محاولة روحية أو شعائرية أو سلوكية أو تربوية أو علمية أو فكرية أو ثقافية أو سياسية أو دعوة حركية صرفة، وإنما هو هذا كله.

---

(1) فتحي ملكاوي، الخطاب الإسلامي الحضاري.. ملامح ومكونات، الكلمة، بيروت، السنة الثالثة، العدد 12، صيف 1996م/ 1417هـ، ص15.

وأن المخاطب به هو الأمّة الإسلامية، والمشروع هو من أجل أن يعيد صياغة الأمّة بكاملها، وبعث روح الإبداع والحركة في مواتها.

ثانياً: مطلب اللحظة التاريخية، فالمشروع الحضاري عند الدكتور خليل هو للقرن الراهن، وهنا تتحدَّد المعادلة الصعبة حسب وصفه، فهناك كما يقول: شبكة معقدة من المتغيرات والتأثيرات والتحدِّيات، وسيل لا ينقطع من المعطيات المتجدِّدة، فإننا عبر لحظتنا التاريخية الراهنة مدعوون لتقديم أجوبة أمام تساؤلات العصر.

ثالثاً: المصداقية الحضارية، فإننا لا نستطيع أن نقنع بمصداقيتنا الحضارية ما لم نبلور لأنفسنا النسق الحضاري الذي يستجيب لمطالب اللحظة التاريخية. مع التأكيد على أن هذا المشروع ليس ناجزاً، وبهذه الطريقة ينبغي التعامل معه، كما أنه ليس بديلاً لحضارة الآخر، بغض النظر عن مساوئها وتناقضاتها، وإنما هو لتخلفنا وحاجتنا الملحة إلى المشروع الذي يضعنا في المكان المناسب من خارطة العالم[1].

وفي رأي أحمد بن بلة أن أمام الإسلام مشروعاً حضارياً جديداً لم ينجز بعد، ويحتاج إلى جهد جماعي ضخم[2].

وعن مرتكزات المشروع الحضاري الإسلامي، يرى السيد محمد حسين فضل الله أن هذه المرتكزات تتحدد في ما يأتي: أولاً: التوحيد الذي يجعل الإنسان يشعر بمركزية الكون. وثانياً العدل في

---

(1) عماد الدين خليل، ملاحظات حول المشروع الحضاري، إسلامية المعرفة، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد 9، صفر ـ ربيع الأول 1418هـ ـ تموز/ يوليو عام 1997م، ص109.

(2) أحمد بن بلة، أي دور للإسلام في ظهور عالم جديد، باريس، ص40.

كل شيء يحيط بالإنسان. وثالثاً الحرية فلا سلطة على أحد إلا من خلال الله. ورابعاً التوازن فهو الأساس في حركة الحضارة[1].

6 ـ المسألة الحضارية والإنماء المعرفي

يذهب سليمان الخطيب، في كتابه «أسس مفهوم الحضارة في الإسلام»، إلى أنه في مقابل النظريات الغربية للحضارة، لا نجد إزاء هذا كله دراسات منهجية متكاملة لعرض المفهوم الإسلامي لقضية الحضارة من خلال الأصول الإسلامية قرآناً وسنة... لذلك، فنحن نفتقد بحثاً محدَّداً نستطيع الرجوع إليه، يقوم بصياغة مفهوم الحضارة في الإسلام بحيث يكون لنا في نهاية الأمر مرجعاً أساسياً يمكن للباحث الرجوع إليه في إطار الدراسات الإسلامية المعاصرة[2].

والذي أراه أن الإشكالية الأساسية التي تظهر جوانب الضعف في الكتابات الإسلامية، في شأن مسألة الحضارة، هو غياب البحث التاريخي وحفرياته المعرفية، في شأن حول تاريخ الحضارات، ودراسة أنظمتها السياسية والاقتصادية، وتشريعاتها الفقهية والقانونية، وتصوراتها الفكرية والفلسفية والدينية، ونماذجها الاجتماعية والأخلاقية، ومنظوراتها التاريخية والحضارية، وتكوينات معارفها ومفاهيمها. فبعد مقدمة ابن خلدون التي استندت إلى بحث تاريخي موسع في الحضارة الإسلامية، لم تنجز دراسات تتصف بالاستكشاف العلمي، والبحث التاريخي المحكم والجاد في مجال تاريخ

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله رؤية حضارية، المنطلق، بيروت، العدد 62، جمادى الثانية 1410هـ، كانون الثاني/ يناير عام 1990م، ص140.

(2) سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986م، ص9 ـ 13.

الحضارات بحفريات معرفية تستعين بكل طرائق البحث التاريخي العلمي كالوثائق والمخطوطات والآثار وغيرها.

والذي عمق هذه الإشكالية هو عدم وجود مفكرين وباحثين اجتماعيين وتاريخيين ينهضون بمهمة البحث في هذا المجال، من أمثال الباحث الأمريكي ول ديورانت، صاحب الكتاب الشهير «قصة الحضارة» الذي أمضى نصف قرن في دراسة تاريخ الحضارات بالتعاون مع زوجته، بعد أن شجعه نجاح كتابه «قصة الفلسفة» المنشور في سنة 1926م، على التخلي عن التدريس سنة 1927م، لتكريس كل جهده في مشروع كتابه «قصة الحضارة»، حيث تجول في العالم، وأصدر أول مجلد سنة 1935م، خصصه للتراث الشرقي.

أو أمثال المؤرخ الفرنسي فرناند بردويل، صاحب كتاب «تاريخ وقواعد الحضارات»، المنشور سنة 1966م، والذي اقترح فيه إدخال دراسة الحضارات الكبرى في التعليم الثانوي، وهكذا أمثال أرنولد توينبي، صاحب كتاب «تاريخ البشرية»، وإدوارد بروي المشرف على كتاب «تاريخ الحضارات العام».

غياب أمثال هؤلاء المتخصصين عن الوسط الإسلامي هو الذي أفقد الكتابات الإسلامية القدرة على الاكتشاف، وتكوين المعارف الجديدة والموثقة، والتي تستند إلى وثائق وتحقيقات وتنقيبات وحفريات.

كما أن هذه الكتابات ما زالت تفتقد الاستفادة الحية من خبرات التاريخ ومعارفه وكنوزه العلمية وتراثه الثمين، حيث يظهر عليها كأنها خارج سياقاتها الموضوعية، ومقطوعة الصلة عن حركة الزمن، وغريبة بعض الشيء عن المعرفة بالتاريخ، فهي أقرب إلى الوعظ، والدعوة إلى الاعتبار من دون التوصل إلى ما ينبغي الاعتبار منه.

ومن جهة أخرى، فإن هذه الكتابات تفتقد البراهين

والاستدلالات على ما تطرحه من أفكار أو حقائق، إذ لا توثق في الغالب بوقائع واستشهادات تاريخية محكمة، ما يقلل من شأنها العلمي واعتبارها المعرفي.

هذه الإشكاليات وغيرها أدت إلى أن تكون الدراسات الغربية في مجال تاريخ الحضارات، مرجعاً للدراسات العربية على حساب استقلالها الفكري والعلمي، ورغم اختلاف منظوراتها ومنهجياتها في البحث التاريخي من جهة الغايات والمقاصد، ومن جهة اختلاف نوعية الحاجات والتوظيفات نتيجة التباين في مستويات التطور الحضاري العام.

وهذا بالتأكيد لا يقلل من شأن تلك الدراسات الغربية أو يلغي الاستفادة منها، والرجوع إليها، وإنما القصد هو ضبط عملية الاستفادة وترشيدها منهجياً.

وما يؤكد الحاجة والرجوع إلى تلك الدراسات أنها توصلت إلى حقائق هي في غاية الأهمية، كالتي أكد عليها ديورانت في مقدمة كتابه بقوله: «إن قصتنا تبدأ بالشرق، لا لأن آسيا كانت مسرحاً لأقدم مدنية معروفة لنا فحسب، بل كذلك لأن تلك المدنيات كونت البطانة الأساس للثقافة اليونانية والرومانية التي ظن سير هنري مين خطأً أنها المصدر الوحيد الذي استقى منه العقل الحديث، فسيدهشنا أن نعلم كم مختَرَعاً من ألزم مخترعاتنا لحياتنا، وكم من نظامنا الاقتصادي والسياسي ومما لدينا من علوم وآداب، وما لنا من فلسفة ودين يرتد إلى مصر والشرق».

وفي نقده لمنهج الكتابة التاريخية في الغرب، يقول ديورانت: «إن التعصب الإقليمي الذي ساد كتابتنا التقليدية للتاريخ، التي تبدأ رواية التاريخ من اليونان وتلخص آسيا كلها في سطر واحد، لم يعد مجرد غلطة علمية، بل ربما كان إخفاقاً ذريعاً في تصوير الواقع،

ونقصاً فاضحاً في ذكائنا. إن المستقبل يولي وجهه شطر المحيط الهادي، فلابد للعقل من أن يتابع خطاه هناك»[1].

لا نريد بالتأكيد أن نقع في إشكالية البحث عن أمجادنا من خلال كتابات الآخرين وبالذات الغربيين منهم، لمجرد إشباع رغباتنا في التقدُّم والتمدُّن، والمنطق الصحيح هو ما حرَّض عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة، بالسير في الأرض المصاحب للنظر كما في قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[2].

والسير في الأرض هو النشاط الحسي والمادي بما يتطلب من حركة وبحث وتنقيب وتنقل وسفر، وهي الأمور التي يتطلبها البحث التاريخي في دراسة الأمم والحضارات، والنظر هو النشاط الذهني والعقلي بطرائق البحث العلمي ومنهجياته.

إلا أن المسلمين أصابهم الجمود الفكري، والشلل الثقافي، نتيجة التراجعات الحضارية، فتوقف ذلك النشاط الدؤوب في البحث العلمي والتاريخي، وتعرض العقل الإسلامي لنكسة خطيرة عطلت فيه الروح الاجتهادية الفعالة.

لذلك، فإننا نفتقد إلى تلك الكتابات التي تجمع بين المعرفة العلمية والخبرة التاريخية، فحين يبرز سليمان الخطيب الكتابات التي يراها مهمة في حقل المسألة الحضارية، يذكر مؤلفات مالك بن نبي التي تحدثنا عنها من قبل، وعن قيمتها المعرفية، وكتاب «الإسلام ومشكلات الحضارة» لسيد قطب، و«التفسير الإسلامي للتاريخ» لعماد

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، بيروت: دار الجيل، 1988م، ج1، ص ك.

(2) سورة فاطر: الآية 44.

الدين خليل، و«الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها» لأبي الأعلى المودودي، و«الإسلام والحضارة» لأنور الجندي، و«منهج الحضارة الإنسانية في القرآن» لمحمد سعيد رمضان البوطي.

ونحن لا نريد أن نقلل من قيمة هذه الكتابات، إلا أن مؤلِّفيها لا يصدق على أحد منهم أنه باحث في تاريخ الحضارات، أو على قدر كبير من الاهتمام بهذا الشأن، أو أن كتاباته وأبحاثه تعددت وتراكمت في هذا الحقل، ولا نعلم أن أحداً منهم قد توصل إلى ابتكارات واكتشافات جديدة أو مهمة في هذا الشأن.

والنقد الذي يتوجه إلى هذا النمط من الكتابات هو غلبة النظر العام والبحث غير المتخصص عليها، فهي أقرب إلى التأملات العامة التي لا تقدم معرفة عميقة وفعالة.

وإذا كان العالم الإسلامي يتطلع إلى نهضة حضارية جديدة، فليس هناك تناسب على الإطلاق بين هذا التطلع البعيد، وبين مستوى الدراسات والأبحاث والكتابات السائدة، والتي يفترض فيها أن تسهم في تطوير مشروع النهضة، وبناء لبناتها، وتعميق المعرفة بها، وتنمية الوعي والإدراك بحقائقها.

ولا شك في أن الحاجة باتت ملحة لذلك التصور الذي تقدم به سيد دسوقي حسن، في شأن ضرورة أن يكون هناك مركز للدراسات الحضارية، لكن ما مدى القدرة على تحويل هذا المركز إلى عقل فعال، ونشاط دؤوب، في البحث العلمي، بحيث يجمع الخبرات، ويتواصل مع الكفاءات، ويكون بمثابة الاجتهاد الجماعي المتخصص في قضايا الحضارة والعمران والتقدم؟

الفصل الثاني

من أجل تقويم حضاري جديد لعالمنا المعاصر

1 ـ تحوُّلات تغيُّر العالم

مرحلة تاريخية دقيقة عاشها العالم قبل أن يودع الألفية الثانية، ويستقبل الألفية الثالثة، استدعت التوقُّف والتأمُّل والمراجعة، بإعمال العقل الواسع، والتفكير الجمعي، وتوظيف مختلف المعارف والمنهجيات النقدية والتحليلية.

فقد شهد العالم العديد من التطوُّرات والتحوُّلات المتلاحقة والمتعاظمة التي لا تقل أهمية وخطورة عن تلك التطوُّرات والتحوُّلات الكبرى، التي كانت فاصلة في التاريخ الإنساني حضارياً.

وسوف نجد من يؤرِّخ لهذه المرحلة راهناً أو لاحقاً، بأنها من الانعطافات التاريخية المهمَّة، في مسار التطور العالمي والتقدم الإنساني، كتلك الانعطافات الكبرى التي حصلت في القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين. ويكفي معرفة أن ما كان

يتحقق من اختراعات وابتكارات في سنوات طويلة خلال القرون الماضية، بات يتحقق اليوم في أوقات قياسية.

ولعلنا اليوم أحوج ما نكون إلى دراسة العالم الحديث والمعاصر، بكل تطوُّراته وتحوُّلاته العميقة والشاملة، وبالاستناد إلى منهجيَّات علوم الاجتماع والتاريخ والحضارة، لما لهذه المنهجيَّات من قدرة ومعرفة وخبرة، على فهم حركة التاريخ وتحليلها وتفسيرها، ومعرفة سير المجتمعات والحضارات وتطورها، في صعودها وسقوطها، في تقدُّمها وتراجعها، في تكاملها وتآكلها.

ومن المؤكد أن هذه التحوُّلات لا تنفصل عن التراكم المعرفي المتواصل لحركة الإنسان التاريخية، التراكم الذي يعدُّ من أكثر العوامل تأثيراً، وأكثرها خفاء. ومن كان يتوقع حصول مثل هذه التحوُّلات، ووضعها في إطار الممكن، إلَّا أنَّه من غير المتوقع أن تحصل بهذا الحجم الكبير، وبهذه السرعة المذهلة، فقد كان من الصعب التوقُّع لها، ورصدها بهذه الكيفية والصورة التي جرت عليها.

ولعلنا، في مجتمعات العالم الثالث، لم يكن بإمكاننا أن ندرك بدقة وإحاطة حركة هذه التحوُّلات، كما كانت تدركها المجتمعات المتقدمة كأمريكا واليابان مثلاً، أو المجتمعات التي عايشت هذه التحوُّلات كأوروبا الشرقية مثلاً، أو المجتمعات القريبة منها كأوروبا الغربية.

وتفسير ذلك، على ما يبدو، يرجع إلى أن حركة التحوُّلات في المجتمعات المتقدمة تكون في العادة سريعة ومتلاحقة، وفي المجتمعات النامية تكون في العادة بطيئة وراكدة، فقد تعوَّدت المجتمعات المتقدمة على نمط التغيير، وهي تشجع عليه، وارتبط هذا النمط بمكوِّنات رؤيتها الاجتماعية وبفلسفتها للحداثة، فالعقل الغربي عقل نقَّاد وخصب للتغيُّرات، وهذا ما يفسر حركة التحوُّلات السريعة في هذه المجتمعات.

وهذه التحوُّلات التي نقصدها، هي في الإجمال ليست حسنة أو قبيحة في ذاتها، فقد تكون حسنة، وقد تكون قبيحة، والقاعدة نسبية لا إطلاقية، والمجتمعات بصورة عامة حتى تتقبَّل التغيُّرات بحاجة إلى ثقافة متجددة توفر الاستعداد النفسي لتقبُّل مثل هذه التغيُّرات، وبحاجة إلى فاعلية اجتماعية تجعل المجتمع في حالة حركة يفترض أن تتولد منها مثل هذه التحوُّلات، أو تتقبلها وتتكيف معها إذا حصلت، وكلما كانت هناك فاعلية في المجتمع حصلت هناك تحوُّلات ولو بعد حين، لأن التحوُّلات لا تنشأ في مجتمع ساكن وراكد، وإنما تنشأ في مجتمع فاعل ومتحرك.

وما وصلنا إليه ليس هو نهاية التحوُّلات أو نهاية التاريخ كما ظن خطأ فرنسيس فوكوياما، بل هو بداية متلاحقة لهذه التحوُّلات، والتي سوف تزداد وتيرتها كلما اتسعت مداركنا لمفهوم حركة الزمن، ونتيجة التداخل الشديد الذي يحصل بين أجزاء العالم المترامي الأطراف، والذي بات يوصف بقرية صغيرة نتيجة ثورة الاتصالات، وتكنولوجيا الإعلام، وانفجار المعرفة، وتدفق المعلومات عبر طرق سريعة، حيث أصبح بمقدور العلم أن يتفوَّق على الجغرافيا.

ومع كل تحوُّل تتضاعف حركة التحوُّلات على طريقة كرة الثلج المتدحرجة، وهذا يجعلنا نتنبأ بحركة من التحوُّلات، حتى تلك التي لا نتوقعها، أو هي خارج خيالنا وإدراكاتنا، ولعل الزمن يخبّىء لنا مفاجآت قد لا نحتمل تصديقها وتوقعها، فكل شيء بات ممكناً.

وليس باستطاعة أحد، مهما امتلك من قوة وقدرة، أن يوقف أو يعطِّل حركة التحوُّلات متى ما حصلت، لكن باستطاعتنا أن نحمي أنفسنا، أو نقلل من مضاعفت تلك التحوُّلات، وترشيد ما يرتبط بأثرها علينا، ولو بشكل نسبي على الأقل.

2 ـ التحولات في منظورات العالم؟

من الممكن القول: إنَّ التحوُّلات التي شهدها العالم ليس لها مسار واحد، وإنما لها مسارات متعددة، وهي ليست في صعود دائم ولا نكوص دائم، بل تقبل كافة الاحتمالات، الأفضل والأسوأ.

والجانب الثابت، في هذه التحوُّلات، أن حركتها لن تتوقف، قد تهدأ وتسير ببطءٍ، وبطءٍ شديد، لكن لن تتوقف بصورة كلية وتامة، لأن حركة الزمن لا تتوقف، ولا تعرف السكون، والحركة هي انتقال من حال إلى حال آخرى في إطار المكان والزمان.

ومن كان يظهر تفاؤلاً، أو يتوقعه، مع هذه التحوُّلات العالمية في أول الأمر أخذ يتراجع عن تفاؤله في ما بعد، وأعاد النظر في تقييمه، وبات حذراً بعض الشيء، وهذا ما عبر عنه الكاتب المكسيكي كارلوس فونتيس، بقوله: «من الملفت للانتباه أننا كنا نحتفل منذ ثلاث سنوات بنهاية مذهلة للقرن، وكنا نتحدث عن نهاية التاريخ، وحل المشكلات، وانتصار الديمقراطية والرأسمالية، ولكن بعد ثلاث سنوات نرى أنفسنا غاطسين في حيرة ما بعدها حيرة، فكل شيء بحاجة إلى إعادة صياغة، كل شيء بحاجة إلى إعادة تفكير»[1].

ويتناغم مع هذا الرأي ما أشار إليه بطرس غالي، الأمين العام السابق للأمم المتحدة، في حديث مع صحيفة «ليبراسيون» الفرنسية، جاء فيه أن بعض الدول «اعتقدت أن بإمكانها الاسترخاء بعد الانتصار في الحرب الباردة، وهي تكتشف أنه على العكس من ذلك، فإن الحرب الباردة حالت دون وقوع أو أخفت 30 حرباً

(1) صحيفة الحياة، لندن، الأحد 18 أيلول/ سبتمبر، عام 1994م، العدد 11526.

صغيرة نواجهها اليوم.. وأن العالم اليوم يمر بفترة أصعب من الفترة التي شهدها خلال الحرب الباردة، والأمم المتحدة غير قادرة على حل جميع المشاكل»[1].

ولكي نفهم العالم المعاصر وتحوُّلاته المتعاظمة، لا يكفي أن ندرسه من زاوية سياسية فحسب، أو زاوية اقتصادية، أو استراتيجية، أو أيديولوجية، فالدراسة الآحادية الجانب لن تصل بنا إلى فهم دقيق وعميق وشامل.

لهذا فنحن بحاجة إلى تقويم حضاري جديد لعالمنا المعاصر، ولكي نصل إلى هذه الرؤية، نحتاج إلى عقلية المؤرخ للتاريخ، ومنهجية المفكر في حركة الحضارات، وذهنية أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم.

ومن الضَّروري أن يرتكز هذا التقويم الحضاري على رؤية فلسفية تربط بين الوقائع والتطورات بمنظور نقدي، وتحليل مترابط، وذلك لأنَّ الفلسفة، كما يرى بعض الباحثين، تسهم «إسهاماً بارزاً في توفير مناهج مناسبة لمراجعة تجارب المجتمعات الإنسانية، بما فيها من مؤسسات فكرية وروحية واجتماعية، مراجعة شاملة. لذلك فإن المجتمعات التي لا تملك استعداداً حقيقياً لمراجعة شاملة لتجربتها، لا تنتج فكراً فلسفياً يحمل سماتها ويعبر عن مواقفها... إن إعادة فحص المعتقدات والمواقف من أجل إعادة تنظيمها وصياغتها، لا يمكن أن تتم من دون منهج فلسفي نقدي، أو فلسفة نقدية، تسبق في العادة عصور التحوُّلات الفكرية والاجتماعية الكبيرة»[2].

---

(1) صحيفة الأيام، المنامة، الجمعة 13 كانون الثاني/ يناير عام 1995م، العدد 2140.

(2) محمد جواد الموسوي، حول غياب النص الفلسفي في ثقافتنا الحديثة، المجلة الفلسفية العربية، الأردن، العدد الثاني، كانون الثاني/ يناير عام 1993م، ص 12.

وتتأكد قيمة التقويم الحضاري لكونه يوفِّر لنا النظرة الشاملة والمترابطة لما يحدث حولنا من تحوُّلات وتطوُّرات، لا يمكن فهمها واستيعابها إلا من خلال هذه النظرة. أما النظرة التي تركِّز على تحليل الأجزاء منفصلة، ولا تعطي أهمية لترابطها فلن تصل إلا إلى نتيجة تجزيئية قاصرة.

والتحوُّلات التي جرت وتجري من حولنا هي، في مجموعها، تشكل حدثاً كبيراً لا يمكن قياسه إلا بالمقاييس الحضارية الكبرى. وقليلة هي المراحل التي عرفها التاريخ الإنساني، وحصلت فيها تحولات بهذه النوعية والكثافة والسرعة، وفي ظرف زمني وجيز يعدُّ قياسياً. ويمكن القول تنبئ هذه الشُّروط، إن توافرت، عن انعطافة نوعية لا يمكن فهمها إلا بالمقاييس الحضارية.

وما حدث ويحدث حولنا هو في حقيقته وجوهره أشبه شيء بسقوط حضارة مثل الحضارات التي سقطت من قبل في التاريخ. وحسب القوانين التاريخية، فإن الحضارات لا تسقط بين عشية وضحاها، بل تحتاج إلى زمن طويل بعض الشيء يفصل ما بين البداية والنهاية، كما هو القانون المعاكس في نشأة الحضارات، حيث من المعروف أن الحضارات لا تنشأ إلا بعد زمن طويل من مراحل النهوض والبناء والتقدم المستمر والمتراكم والمتصاعد.

وقد تغيب عن أنظار الكثيرين بدايات السقوط، ولا يلتفتون إليه إلا في لحظاته الأخيرة حين تبرز مؤشرات الانهيار، وتتفشى أعراض المرض القاتلة، لأن ما يحتاج بناؤه إلى زمن طويل لا ينهار إلا بعد زمن طويل، كما هي المعادلة الفيزيائية التي تقول: إن المادة التي تكتسب الحرارة ببطء تفقدها ببطء كالماء، والمادة التي تكتسب الحرارة بسرعة تفقدها بسرعة كالحديد.

والذي حدث، في الاتحاد السُّوڤييتي، القوة العظمى الثانية في

العالم، من انهيار يشبه الزلزال بأعلى درجاته، دليلٌ على ما نقوله، فهذا الانهيار لا يفسَّر بوقته وزمنه، بل يتخطَّى، في أسبابه وجذوره، الظرف والزمن اللَّذين أعلن فيهما عن سقوطه، ويمتد بالتأكيد إلى ما هو أبعد من ذلك، وقد لا نستطيع أن نحدد بدايات هذا السقوط لكنها لا تخرج عن هذه القاعدة.

ومن جهة أخرى، فإن هذا السقوط، في عمقه ومداه وكيفيته، ليس سبباً لتوقُّف نمو الاقتصاد، أو لتخلُّف تقني، أو لأزمة اجتماعية، أو لإفلاس أيديولوجي، فحسب، بل لما هو أعمق من ذلك، ويتمثّل في الأزمة الحضارية التي تتركب منها كل تلك الأجزاء، لأن الأمم والحضارات لا تسقط بسبب عامل واحد منقطع ومنفصل عن العوامل الأخرى، كما أن الأمم والحضارات أيضاً لا تنهض ولا تقوم على عامل واحد فحسب.

قد يكون أحد هذه العوامل هو الأكثر تأثيراً وفعالية من العوامل الأخرى، لكنه لا يصبح العامل الوحيد على الإطلاق. فالحضارة، وأية حضارة، لا تسقط إلا بعامل حضاري مركَّب، هو العامل الذي يؤثر على السياسة والاقتصاد والتربية والاجتماع، وعلى كل العوامل الأخرى، ويبرز بشكل واضح وكبير في العامل الفكري والثقافي والتربوي.

لهذا يمكن القول: إن الاتحاد السُّوفييتي، قبل أن يسقط سياسياً، سقط فكرياً وثقافياً، وسقطت معه أكبر منظومة فكرية وفلسفية وضعها الإنسان في العصر الحديث، وهي المنظومة الماركسية التي وصلت إلى طريق مسدود. والمنظومة الماركسية هي من الفلسفات الموسوعية التي استفادت من أغلب المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، حيث أخذت الفلسفة من ألمانيا، والاقتصاد السياسي من بريطانيا،

والاشتراكية من فرنسا، وكان لها من التنظير الفكري والفلسفي والسياسي والاقتصادي ما يفوق أكثر المنظومات الفكرية الوضعية المعاصرة.

وقد أثَّرت المنظومة الماركسية على العديد من العلوم، وأنشأت مذاهب خاصة بها في حقول الاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والتربية والإعلام، ولم يقتصر هذا التأثير على العلوم الاجتماعية فحسب، بل حاولت التأثير حتى على العلوم الطبيعية، وهذا ما يثير الدهشة، فبعد أن كان سائداً أنَّ لهذه العلوم خصوصيّةٌ تتمثَّل في الحياد المطلق «بدأ التعديل يطرأ على هذا التصور للعلم بمحاولات من جانب الاتحاد السُّوڤييتي لتوجيهه وجهة خاصة به. فبعد الثورة الروسية بعشر سنوات جرت محاولات لطبع العلم بطابع الأيديولوجيا السائدة والحاكمة هناك، وذلك على نحو تكون لنا فيه فيزياء اشتراكية، وبيولوجيا اشتراكية، وما إلى ذلك. فلم يكن مهماً عند رواد هذا التوجه الجديد للعلم من الاتحاد السُّوڤييتي ما ينطوي عليه العلم نفسه من منطق داخلي خاص به، بقدر ما كان يهمهم أن يصبح العلم اشتراكياً ومختلفاً عن العلم الذي يشيع في الدول الرأسمالية. ويبدو أن الاختلاف في وجهات النظر حول حياد العلم إبان الثلاثينات والأربعينات لهذا القرن، قد انتهى بالفعل بمجيء د. بيسكنو إلى مركز المسؤولية في الاتحاد السوفيتي ومحاولاته توجيه الأبحاث العلمية في طريق يخدم الأيديولوجية السياسية، ويخضع لها»[1].

إن إخفاق الأيديولوجية الماركسية التي وقفت على أرضها دول

---

(1) عبد الله العمر، العلم والقيم الأخلاقية، عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد الرابع، يناير 1990م، ص56.

كبرى كالاتحاد السُّوفييتي والصين، إلى جانب دول أوروبا الشرقية، له دلالات تاريخية عميقة تعادل ضخامة هذه الأيديولوجية أو أكثر.

ولم يكن باستطاعتنا، نحن في العالم العربي والإسلامي، أن نقدِّر إلى مدَّةٍ من الزمن على الأقل، عمق تلك الدلائل والأبعاد ومساحتها، ومدى الفراغ الهائل والكبير الذي تركته هذه الأيديولوجية بعد إخفاقها وتراجعها. ومع هذا التراجع، ساد اعتقاد عند بعضٍ في الغرب إلى مدَّةٍ، وتلاشى في وقت آخر، مفاده أن سقوط الماركسية هو بالاستدلال البسيط نجاح للرأسمالية والديمقراطية اللِّيبرالية.

في حين وجد بعض آخر أن إخفاق الماركسية إنما كشف عن أزمة حضارية في الغرب عموماً، والفارق هنا أن أعراض هذه الأزمة كانت أشد وأعمق في المنظومة الشرقية، والماركسية كما هو معروف لا تخرج عن الفضاء المعرفي للفلسفة الأوروبية. وفي هذا الشأن، يقول المفكر الفرنسي كورنيليوس كاستورياديس: «إن ماركس ينتمي في العمق إلى الفضاء المعرفي للرأسمالية ويسبح في حوضها ويتنفس هواءها، فالفكرة الأساسية لديه كانت هي تأمين الوفرة الاقتصادية، أو تنمية قوى الإنتاج، وهذه هي فكرة الرأسمالية، إنه يختلف عن الفكرة الرأسمالية في مسألة توزيع الثروة فحسب»[1].

وهذا يعني أن تصدُّع الماركسية، كشف من وجه آخر عن أزمة الرأسمالية نفسها، الأزمة التي يقول عنها كاستورياديس: «إن هناك أزمة أكثر عمقاً هي أزمة المجتمع والثقافة الرأسماليين، وهذا ما حاولت أن أشرحه في كتابي الأخير: «العالم المجزّأ»، وشعار الرأسمالية يقول: اربحوا أكبر قدر ممكن لا يهم كيف، ولكن اربحوا، أنت كإنسان تساوي بقدر ما تربح من المال حتى لو بعت

(1) صحيفة الحياة، لندن، السبت 2 شباط/ فبراير عام 1991م، العدد 10226.

كل شيء. هذه هي العقلية المهيمنة في المجتمعات الرأسمالية، وهذا شيء مقلق بالفعل، بالطبع استطاع النظام الرأسمالي أن يستمر على هذا النحو حتى الآن، ولكن لا أعتقد أن ذلك سوف يستمر أبدياً.

يضاف إلى ذلك أن النِّظام الرأسمالي أهدر مصادر الثروات الطبيعية التي تراكمت على الكرة الأرضية طوال أربعة بلايين من السنين، خلال مئة وخمسين سنة فقط، والآن أصبحت الأرض مهدَّدة بالتلوُّث من كل الجهات. يضاف إلى ذلك أنه كلما أثرى العالم الرأسمالي غرقت بلدان الجنوب بالفقر، إن عدد سكان البلدان الرأسمالية المصنعة لا يتجاوز سبع سكان البشرية ـ سبعمئة مليون من أصل خمسة بلايين ـ ومع ذلك فهي تحتكر معظم ثروات الأرض. هناك اختلال في التوازن، وهذا لا يمكن أن يستمر إلى الأبد، فقد تحصل ثورات أو انقلابات لا نعرف ماهيتها حتى الآن»[1].

وفي بداية تسعينات القرن الماضي، خصصت إحدى المجلات الأسبوعية الباريسية غلافها لعنوان صارخ هو: «هل ستحصل أزمة الرأسمالية غداً؟ وهل ينبغي علينا أن ننتظر سقوط الرأسمالية بعد سقوط الشيوعية؟».

ومثل هذا الاضطراب في الرؤية نراه عند زبغنيو بريجنسكي، المفكر السياسي الأمريكي ومستشار الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر، الذي كتب كتاب «الإخفاق الكبير: ميلاد الشيوعية وموتها» بعد سقوط الاتحاد السوڤييتي، وكان متفائلاً، عاد مرة أخرى وكتب كتاب «الانفلات: الاضطراب العالمي عشية القرن الواحد والعشرين» في عام 1993م.

وهناك من رأى أن هذا الكتاب الأخير جاء رداً «غير مباشر على

---

(1) المصدر نفسه.

أطروحة فرنسيس فوكوياما «نهاية التاريخ» التي أعلن فيها انتصار الليبرالية الرأسمالية على الفكرة الشيوعية وسائر الأيديولوجيات. لكن بالنسبة لبريجنسكي، فإن سقوط الأنظمة الشمولية لا يعني بالضرورة انتصار الديمقراطية، فالانحدار الأخلاقي للغرب يحدُّ من قدرته على أداء دور قيادي على صعيد العالم. ويرد بريجنسكي على فوكوياما وزملائه المتفائلين بأن تحليلاتهم تقلل من أهمية القوى المعارضة الموجودة في الاتحاد السوفيتي والدول النامية»[1].

هذا الاتجاه الذي عبر عنه بريجنسكي هو الذي يتصاعد اليوم في الغرب، الذي بدأ يدرك زحف المشكلة عليه، وراحت أزمته العميقة تنكشف له من الداخل، كما أنَّ رؤيته للمستقبل بدأت تضطرب .

وبالتأكيد، فإن داخل النخب الفكرية والسياسية في الغرب إدراك عميق قد لا نتخيله نحن عن أزمة الغرب وإمكانية انحداره في المستقبل، وفي هذا المنحى جاء الكتاب الذي وصف في وقته بأنه كتاب خطير لمؤلفه لانسنغ لامونث تحت عنوان: «الانفصال، النهاية القادمة لكندا وخطرها على أمريكا»، والذي يعد من أبرز الكتب التي صدرت عن مستقبل كندا وأخطرها، حيث يعتمد في تحليله على تصور قيام انشقاقات داخل كندا، ويتوقع حدوث كارثة بسبب ذلك على الولايات المتحدة الأمريكية، وهو أول كتاب يتعرض لهذا الموضوع بعد اضطراب محافظة كيبيك، ويحذر الذين يتصورون سهولة حدوث الانفصال عن كندا الأم، ويشبهه بما حدث في الاتحاد السوفيتي سابقاً. وأخطر من ذلك ما كتبه أحد المؤرخين الأمريكيين تحت عنوان «الولايات غير المتحدة الأمريكية».

---

(1) قراءات سياسية، فلوريدا، السنة الرابعة، العدد الثالث، صيف 1994م، ص 157.

هذه الحقائق وغيرها تؤكد الحاجة إلى تقويم حضاري جديد لعالمنا المعاصر، لتشخيص أي مرحلة تاريخية وصلت إليها البشرية؟ وأي مستقبل ينتظرها؟ والمستقبل الذي يجب أن يخطط له، وإلى متى يستمر هذا التصادم بين الحضارات؟ والوضع اللامتكافىء بين الأمم الفقيرة والغنية؟ وكيف تصل البشرية إلى مستقبل أفضل للإنسان على هذا الكوكب! بغض النظر عن لونه وعرقه ولغته ودينه، ليعم السلام والأمن والخير والعدل والحرية كل البشرية، وهل من الممكن أن ننجز هذا المشروع؟ وهل وصلنا حقاً إلى هذه الدرجة من الوعي والنضج، بحيث نكون في مستوى تحقيق العدل لكل الشعوب!.

وحتى لا نعيد إنتاج الإخفاق مرة أخرى، ونركز الإحباط من جديد، يمكن القول: إنَّنا لم نصل بعد إلى هذا المستوى من النضج، لكننا وصلنا إلى مستوى أفضل من الوعي بالقياس إلى ما كنا عليه في الماضي، وفي إدراك مصير الإنسانية، ومستقبل الحضارة، والوجود البشري على هذه الأرض.

3 ـ التحوُّلات العالمية وصحوة التغيير

على أثر التحوُّلات التي عصفت بالعالم ظهرت أصوات ودعوات تتلمس التغيير في بنية الاجتماع الإنساني المعاصر ومساره، وتبشر بعصر جديد في القرن الحادي والعشرين.

من هذه الأصوات ما دعا إليه موريس برتران في كتابه: «الأمم المتحدة.. من الحرب الباردة إلى النظام العالمي الجديد»[1]، وذلك بعد أن عمل في الأمم المتحدة ما يقارب 18 عاماً، كعضو في فريق

(1) صدر هذا الكتاب ضمن سلسلة المكتبة العالمية التي تصدر بالتعاون مع قسم الترجمة بالبعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون، بالقاهرة سنة 1994م.

التفتيش الدولي، حيث ناقش مفهوم العلاقات الدولية الذي على أساسه أنشئت الأمم المتحدة، وتساءل: هل نجحت الأمم المتحدة في تحقيق الأهداف التي وضعتها منذ تأسيسها عام 1945م؟ وماذا فعلت هذه المنظمة الدولية منذ نشأتها وحتى اليوم في مجال الأمن وحفظ السلم؟ وهل نجحت على الأقل في القيام بدور أساسي في إنهاء الاستعمار؟ وما هي الاتجاهات الفكرية الأساسية، في نهاية القرن العشرين، في شأن طبيعة دور الأمم المتحدة؟ وهل يجب إصلاحها أو إعادة تكوينها؟

والتغيير الذي يدعو إليه برتران يتحدد في ضرورة صياغة دستور جديد للعالم، يعيد صياغة العلاقات الدولية من جديد.

عقد إنمائي جديد بين الشَّمال والجنوب

في ندوة عقدتها منظمة اليونسكو سنة 1994م، تحدَّث الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران بكلمة جاء فيها: إن ما نحتاج إليه هو «عقد إنمائي بين الشمال والجنوب»، ورؤية عالمية واحدة للتنمية على غرار الرؤية العالمية المشتركة للبيئة التي أفرزتها قمة ريودي جانيرو في البرازيل.

وقد افتتح الرئيس الفرنسي خطابه بقوله: كيف نقبل أن يموت ملايين الرجال والنساء والأطفال، أمام عدسات المصوِّرين، في دول الجنوب الفقيرة؟ فإذا كانت هذه المشاهد المروِّعة تحرك مشاعرنا فإن في ذلك بعض الخير. إلا أن ردود أفعالنا تجاه هذه المآسي في الآونة الأخيرة كانت في أغلب الأحيان مزاجية.. وأضاف: إن الذي أخشاه هو أننا، في دول الشمال الغنية، تحوَّلنا، في السنوات الأخيرة، من موقف اللامبالاة النَّابع من الإحراج إلى موقف اللامبالاة من الأنانية. ويبدو أن اهتمامنا بات ينصب فقط على ما يجري في عقر دارنا.. فالاهتمام بمشاريع التنمية يتضاءل، بل إن

بعض الحكومات تقول: إنَّ إخفاق الدول الفقيرة في الخروج من أزماتها مردُّه إلى هذه الأزمات التي هي من صنعها، وأنها لا تحاول إصلاح أوضاعها، وهذا الزعم يمثل الكارثة. والحقيقة التي يتجاهلها أصحاب هذا الرأي ـ والكلام لميتران ـ هي أن عالمنا سيفقد مسوِّغات العيش فيه إذا تمسكنا بوهم مفاده أن بمقدورنا جعله غير صالح لمعيشة القلة، والذين يتجاهلون هذه الحقيقة هم جهلة[1].

من أجل عقد اجتماعي عالمي

خلال الاجتماع الذي عقدته البلدان الأكثر تصنيعاً في العالم، بمدينة نابولي بإيطاليا، في خلال يومي 9، 10 تموز/ يوليو عام 1994، لدراسة تقرير منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية، ومستجدات العالم السياسية والاقتصادية، عقدت بعض المؤسسات غير الحكومية على هامش هذا الاجتماع، جلسة لبلورة تصوُّر يرفع لاجتماع الدول المصنعة السبع، وحمل هذا التصوُّر عنوان: «من أجل عقد اجتماعي عالمي».

وقد جاء في هذا التصوُّر أن العالم المعقد الذي نعيش فيه، بحاجة لمؤسسات جديدة، فقد حان الوقت لإحداث منظمة عالمية للتنمية الاجتماعية، تتكون من دمج المنظمة العالمية للتجارة، وصندوق النقد الدولي، والبنك العالمي، ومنظمة العمل الدولية.. فلا يمكن أن يوجد المجتمع وأن تحصل التنمية من دون أن يقيم الناس في مكان ما، والواقع أن هناك اليوم أكثر من 1، 7 مليار شخص لا مأوى لهم.. وفي كل يوم في العالم، هناك 1762 طفلاً، عمرهم دون الخامسة عشرة، يموتون من أمراض ناجمة عن عدم توافر المياه

(1) صحيفة الشرق الأوسط، لندن، السنة السادسة عشرة، الجمعة 1/ 7/ 1994م، العدد 5694.

الصالحة للشرب. وفي الوقت نفسه تخصص عدة مئات من مليارات الدولارات لتجهيز منازل بلدان الثالوث (أمريكا، اليابان، أوروبا) بأدوات متعددة للإعلام، تمكن في خلال 10 سنوات من إنشاء 250 قناة تلفزية، وكلها قنوات تقدم برامج وأفلاماً وأشرطة تلفزية وألعاباً أخرى تتنافس في عنفها، فهل يمكن التردُّد لحظة واحدة في الاختيار ما بين الماء الصالح للشرب لـ ـ 1،4 مليار شخص وهذه القنوات المائتين والخمسين التي تهدف إلى تفريغ أدمغة المشاهدين.. إن الأفكار متوافرة، وكل ما نحتاج إليه هو الرغبة في تركيز الهياكل التي تسمح بالتعرف إلى الحلول للمشاكل المطروحة. وباختبار الأفكار الأكثر تجديداً وتجديدها، يجب تجاوز المنظمات والآليات الموجودة التي تسجننا في حدود وفي رؤى عاجزة تماماً عن الإسهام في إنعاش مجتمع عالمي جدير بهذا الاسم[1].

الثقافة بوصفها بديلاً للسياسة

مع بداية تسعينات القرن العشرين، صدرت في فرنسا دراسة أعدها بعض الباحثين والكتاب الفرنسيين عن إمكانية أن تكون الثقافة بديلاً للّسياسة في معالجة الأزمات العالمية. وقد ركزت الدراسة على العلاقات الثقافية الدولية وأهميتها اليوم، في مواجهة التشنُّجات السياسية، القائمة على عرض عضلات السلاح المدمر الذي يهدد البشرية.

ترى الدراسة أن الثقافة، في الوقت الحاضر، تفهم بشكل أكثر اتساعاً مما كانت عليه في ماضٍ قريب، فهي تهدف إلى تناول الإنسان بكليته، جسداً، وروحاً، وعقلاً ووجداناً، ويشكل هذا المفهوم عاملاً قوياً في العلاقات الدولية يتمثل في إعلان الحق

---

(1) صحيفة لوموند دبلوماتيك، فرنسا، تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1994م، ص22.

بالثقافة والحق بالمبادلات الثقافية. والنتيجة التي تتوصل إليها هذه الدراسة أن السياسة بمفردها لم تستطع أن تعالج مشكلات الشعوب، فلابد من معاضدة الثقافة، وبالتالي ضرورة تطوير العلاقات الثقافية والمبادلات الثقافية بين الدول والشعوب.

مشاركة النَّاس في التنمية البشرية

تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، عن التنمية البشرية لعام 1993م، كان مهماً في موضوعه الذي خصَّصه لقضية المشاركة الشعبية، حيث تناول بالدراسة كيفية مشاركة الناس في الأحداث والعمليات التي تشكل حياتهم ومدى ذلك.

وخلص التقرير إلى ضرورة بناء خمسة أعمدة جديدة على الأقل لنظام عالمي متوجه إلى الناس، هي:

1) بناء مفاهيم جديدة للتنمية البشرية تؤكد على أمن الناس، لا أمن الدول فقط.

2) بناء استراتيجيات جديدة لتنمية بشرية دائمة تنسج التنمية من أجل الناس، لا الناس من أجل التنمية.

3) بناء علاقات شراكة جديدة بين الدول والأسواق للجمع بين كفاءة السوق والتعاطف الاجتماعي.

4) بناء أنماط جديدة من الإدارة الوطنية والعالمية.

5) بناء أشكال جديدة للتعاون الدولي لتركيز المعونة مباشرة على احتياجات الناس، بدلاً من تركيزها على أفضليات الحكومات.

ويصف التقرير الإجراءات المحدَّدة، في مجال السياسة العامة التي يمكن أن تجعل الأسواق أكثر رأفة بالناس، وتنقذ النمو

الاقتصادي من أن يصبح نمواً من دون فرص عمل. كما تناول التقرير بالدراسة اللامركزية بوصفها خطوةً نحو زيادة وصول الناس إلى آليات صنع القرار[1].

قمَّة عالميَّة للمراجعة الحضارية

في تموز/يوليو عام 1994م، طالب الأستاذ زين العابدين الركابي، في مقالة له نشرها بصحيفة الشرق الأوسط، بضرورة عقد قمة عالمية للمراجعة الحضارية، يركز فيها على المشكلات الاجتماعية والأخلاقية.

وعن رؤيته لهذه القمة يرى زين العابدين: إن العالم، خلال هذا القرن، لم يجد الفرصة، أو لم يرد أن يجد الفرصة للتفكير العميق والسديد في أوضاعه الاجتماعية والثقافية والخلقية.. ففي مطلع هذا القرن، انشغل العالم بالحرب العالمية الأولى، ثم بآثارها، التي امتدت بضغطها واضطرابها، في العقل والقرار والزمن حتى وقعت الحرب العالمية الثانية، وهي حرب انشغل العالم في أثنائها بالتبدُّلات الضخمة الجغرافية والسياسية والاستراتيجية والاقتصادية.. ثم مكث العالم غير بعيد فغرق في الحرب الباردة، وما اكتنفها من صراع استخباراتي، وعراك على مناطق النفوذ، وسباق ساحق في التسلح.. وكانت نهاية الحرب الباردة فرصة جديدة للتفكير العميق في الأوضاع الاجتماعية، لكن العالم ذهب في غيبوبة طويلة من الاسترخاء الفكري والكسل الذهني. إن هذه المشكلات الاجتماعية والخلقية تختبر بصراحة ودقة، مصداقية الرحمة بالبشرية أو ضميرها،

---

(1) صدر هذا التقرير، في ترجمته العربية، عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993م.

فالناس لا يرحمون بتوفير الخدمات المادية فحسب، وإنما يرحمون كذلك بتوفير المناخات الاجتماعية والخلقية التي تريح أعصابهم وتهيء لهم الصحة النفسية، والأمن الاجتماعي[1].

4 ـ ملاحظات ونقد

تكشف هذه الأفكار والتصوُّرات عن أزمة حضارية يعيشها العالم في أبعاد مختلفة، من أزمة على مستوى القانون الدولي ترتبط بأنماط العلاقات الدولية، والحاجة بالتالي إلى «دستور جديد للعالم»، وأزمة اقتصادية تتجلَّى في وضع غير متكافىء بين عالم ثري بلا حدود وعالم فقير إلى أبعد الحدود، والحاجة بالتالي إلى «عقد إنمائي جديد»، وأزمة اجتماعية تتجلَّى في اختلال الفروقات الاجتماعية وموازين العدل والمساواة بين فئات وصلت إلى أعلى درجات الرفاه، وبين فئات تموت بسبب عدم وجود ماء صالح للشرب، والحاجة بالتالي إلى «عقد اجتماعي عالمي»، إلى أزمة سياسية، وأهمية أن تكون الثقافة بديلاً، إلى أزمة ترتبط بأوضاع الناس البائسة وضرورة إعطائها الأهمية في مشاريع التنمية البشرية.. إلى غير ذلك من أزمات خطيرة ومتفاقمة.

كما أن هذه الأفكار والتصورات ليست الأولى التي تطالب بإصلاح أحوال العالم والاجتماع الإنساني، ولن تكون الأخيرة في هذا الاتجاه، لكنها هذه المرة كشفت عن إرهاصات صحوة في الوعي العالمي نحو ضرورة تغيير العالم.

أما الملاحظات التي يمكن أن تسجَّل في هذا الشأن، فهي:

أولاً: إن معظم الأفكار والتصوُّرات التي تتناول أزمات

(1) صحيفة الشرق الأوسط، لندن، السبت 2/ 7/ 1994م، العدد 5695.

ومشكلاتة العالمه، وحتى عالمنا نحن تأتي لنا من الغرب، وهذا ليس إشكالاً بالضرورة، والنقد التي يُوَجَّه إلينا هو: أين هي أفكارنا وتصوُّراتنا الحضارية النابعة من صميم ظروفنا وأزماتنا ومشكلاتنا، الأفكار والتصوُّرات التي يفترض أن تمتلك قدرة النهوض بأوضاعنا، وتحسين أحوالنا، وتوقف الدمار والتدمير الذي تتعرض له مجتمعات العالم الثالث في مختلف مرافق الحياة.

ثانياً: مع أهمية الأفكار والتصوُّرات وفاعليتها الحضارية في حالة وجودها، إلا أن المشكلة الجوهرية هي أن هذه الأفكار والتصوُّرات لا تساندها عادة إرادة جادَّة وعازمة على الإصلاح والتغيير، الوضع الذي يجعلنا في حالة اجترار لمثل هذه الأفكار والتصوُّرات الخلَّاقة، ونظل نعيد إنتاجها بين وقت وآخر، في ندوات ومؤتمرات وورشات عمل، وفي وسائل الإعلام المختلفة، كأننا نتسلَّى بها، وتظل الأحوال على الأرض تزداد سوءاً وتفاقماً ولا وجود لعلاج جذري وشامل.

ثالثاً: لم تبلور الدُّول النَّامية، حتى الآن، أنموذجاً خاصاً بها في الإنماء والتقدم والعمران الإنساني، أعني الأنموذج الذي يتوافق وخصوصياتها التاريخية والحضارية، ولا يتناقض مع هويتها، وتراثها، وثقافتها، وأخلاقها، وتقاليدها، وينسجم وطبيعة المشكلات والظروف والإمكانيات والطاقات في هذه المجتمعات.

وهذا الأنموذج هو ما أوصت به دراسة أصدرتها جامعة سوسكس بجنوب بريطانيا جاء فيها: «إن مستقبل الدول النامية لا يكمن في اتباع أنموذج التطور الغربي الرأسمالي، الذي نستطيع رفضه باطمئنان بعد 30 عاماً من الدراسة له باعتباره فشل فشلاً تاماً، ولكن يكمن في تقريرها لمستقبلها بنفسها وتطويرها خطة للحضارة خاصة بها، وهذا العمل سوف يتطلَّب تغييراً كاملاً وجزئياً

للاتجاهات الحالية في الدول النامية»[1].

وهذه التَّوصية هي التَّوصية التي أكد عليها نادي روما في تقرير له تحت عنوان: «البشرية في نقطة التحول»؛ إذ أوصى بضرورة «تبنِّي أسلوب جديد ومختلف لنمو المجتمعات، وأن الأسلوب الحالي المتبع في الغرب الرأسمالي هو أسلوب فاشل ويقود إلى مخاطر عالمية»[2].

رابعاً: ضرورة التركيز على قضية بناء الإنسان، فالذي يجب أن يتغيَّر في هذا العالم هو الإنسان، خليفة الله في الأرض، وأكرم المخلوقات.

ومن السُّنن التاريخية التي تحدَّث عنها القرآن الكريم والمتصلة بالاجتماع الإنساني، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[3]، فتغيير الإنسان هو تغيير للمجتمع والأمة والعالم، لأن الإنسان هو أقدر الموجودات والكائنات على صنع التغيير في العالم. وما نحتاج إليه هو العمل على صياغة جديدة للإنسان، وبناؤه على قيم العدل والخير والحرية والمساواة، أي أن يرجع الإنسان إلى إنسانيته.

خامساً: إن تلك الأفكار والتصوُّرات المطروحة اهتمت بآحادية المشكلة، أو أرادت أن تنطلق من جانب آحادي معين لإصلاح مشكلة شاملة. والذي يتطلبه العالم اليوم ليس صياغة دستور جديد فحسب، ولا عقد إنمائي جديد فقط، ولا عقد اجتماعي عالمي بمفرده، ولا أن تكون الثقافة بديلاً من السياسة، إلى غير ذلك، لأن

---

(1) مجموعة كُتَّاب، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص326.

(2) المصدر نفسه.

(3) سورة الرعد: الآية 11.

المشكلة شاملة وعميقة ولا تعالج بوساطة عامل واحد فقط.

سادساً: إن العالم بحاجة إلى ثورة إصلاحية جديدة يعود فيها إلى القيم والأخلاق، وذلك بعد أن أفرط في الماديات والاستهلاك المادي، فأصبحت الحضارة كما يصفها مالك بن نبي «حضارة الأشياء»، وأصبح الإنسان محكوماً بمعايير الأشياء، ويتفاضل بها. وفي الغرب اليوم هناك إحساس بخطورة هذه المعايير الشيئية على واقع الإنسان وتوازنه الداخلي، وعلى الروابط الاجتماعية في داخل الأسرة والمجتمع، والسعادة التي يبحث عنها الإنسان الغربي بات لا يتذوقها نفسياً ومعنوياً.

سابعاً: إن من أهم المشكلات الحضارية الكبرى التي تواجه المجتمع الإنساني، منذ قرون، والتي تتوقف عليها أية معالجة حضارية شاملة، هي قضية العلاقة بين الإسلام والغرب، وقد أثبت التاريخ الحديث والمعاصر أن هذه القضية هي من أصعب القضايا التي واجهت العالم خلال أكثر من قرن من الزمان وأخطرها.

وما زالت هناك صعوبة بالغة في صياغة رؤية إيجابية فاعلة بين عالم الإسلام وعالم الغرب. والحقيقة التي يجب أن يدركها الغرب هي أن الإسلام، منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي وإلى اليوم، لم ينهزم أمام أي قوة حضارية في العالم، لا أمام قوة الروم وقوة الفرس في عصر ظهوره الأول، ولا أمام قوة المغول وقوة الصليبيين في العصر الوسيط، ولا أمام قوة الغرب في العصر الحديث والمعاصر، ولن ينهزم أمام أي قوة أخرى في المستقبل.

وهذا ما ينبغي أن يدركه الغرب والعالم، من أجل تصحيح العلاقة مع عالم الإسلام، ولأجل الانفتاح عليه، والتواصل معه، والاستفادة من إمكاناته وطاقاته المعنوية والأخلاقية والتشريعية والثقافية لبناء مستقبل جديد لهذا العالم.

الفصل الثالث

تحدِّي العولمة.. تواصل أم انقطاع

1 ـ كيف نفهم العولمة؟

العولمة هي محاولة لتشكيل رؤية جديدة ومختلفة إلى العالم، والنظر إليه بوصفه مركباً واحداً، وجعله إطاراً ممكناً للتفكير، في ظل وجود آليات وتقنيات لها قدرة التعامل مع حقائقه ومعطياته وعناصره.

وقد جاءت العولمة لكي تفتح موجة من التغيُّرات تشمل العالم برمته، وتجعله بعضه مفتوحاً على بعض، ومتداخلاً بين أطرافه، ومتقارباً بين أجزائه. هذه هي الصورة التي يراد لها أن تتشكل ذهنياً ومجازياً في النظر إلى العالم، وهي صورة تتصف بالاختزال الشديد، والتركيب المكثَّف، والتفاعل المرن، وهذه الصورة الافتراضية تختلف عن صورة العالم في واقعه الخارجي والمحكوم بعناصر الجغرافيا في مساحته وتضاريسه الواسعة والمعقدة، وبقوانين الفيزياء من جهة الحركة والمكان والزمان.

كما عبَّرت العولمة عن فهم هو في غاية الحساسية والتعقيد والتشابك، وهي بمثابة فلسفة تركيبية واختزالية واندماجية، تحاول أن تجعل من العالم المتنوع والمتعدد في هوياته وثقافاته وقومياته ولغاته ودياناته وجغرافياته، مختزلاً ومندمجاً في قالب واحد. وهذا هو التوظيف الأيديولوجي والعقدي الصامت للعولمة، والذي يستفيد من ثورة المعلومات، وتكنولوجيا الاتصالات، وتقنيات الإعلام المتطوِّرة، التي ربطت الكون بشبكات جعلت منه أشبه بقرية صغيرة، أو حسب وصف عالم الاجتماع الكندي، أستاذ الإعلاميات في جامعة تورنتو مارشال ماك لوهان: أشبه بالقرية الكونية، وهو الوصف الذي أطلقه منذ وقت مبكر في كتاب صدر له نهاية الستينات من القرن الماضي، بعنوان: «حرب وسلام في القرية الكونية»، وجاءت العولمة لكي تقدِّم اتجاهاً فكرياً لمفهوم القرية الكونية، واستبدالاً له، وتطويراً لفلسفته والغايات المرجوة منه.

تصوير العولمة بهذه الكيفية هو الذي حرَّض على هذا الاشتغال العالمي الواسع بهذه الظاهرة التي تتداخل فيها الثقافة بالاقتصاد وبالسياسة والاجتماع، وكذلك بالتربية وقضايا الأمن والدفاع وشؤون البيئة.

فالعالم برمته تقريباً يكاد يشترك في الاهتمام بهذه الظاهرة والاحتجاج عليها. وفي ظاهرة تتعدَّد نحوها اتجاهات الفهم والنظر والنقد والتحليل، حتى أصبحت من أكثر المقولات تداولاً وسجالاً في هذا الوقت، الأمر الذي يؤكد جدِّيثها وخطورتها، وأن ما أفرزته من تباين حاد في اتجاهات التفكير والنظر عكست ما هو مضاد لها، وأكدت من زاوية أخرى ضرورة التواصل مع العالم، والانفتاح عليه، والتفاعل مع قضاياه وشؤونه.

فلم يعد من الممكن للدول والمجتمعات أن تعزل نفسها عن

العالم، وما تهب عليه من موجات عاتية ومؤثرة، وليس هناك من باستطاعته أن يعيش بمفرده في هذا العالم. كما أن الانغلاق ليس حلاً ولا خياراً، بل ومن غير الممكن تحقُّقه في عالم شديد الترابط والتداخل.

وهذا لا يعني بالتأكيد أن تتبع الدول والمجتمعات سياسة الباب المفتوح، والاندماج القهري بالعولمة، والتعرض لرياح التغيير من جهاته المختلفة. إذ ليست هناك قراءة واحدة للعولمة، ولن تكون أيضاً مثل هذه القراءة الآحادية تحت أي ظرف من الظروف، في عالم تضخ فيه الأفكار وتتصادم فيه النظريات، ولن يكون العالم في أي وقت من الأوقات بحاجة إلى قراءة واحدة، أو تحت هيمنة قراءة واحدة.

لقد استطاع الغرب، خلال القرن الأخير، أن يكيف التغيرات وفق منظومته الفكرية، ونسقه القيمي والاقتصادي، ويدفع بتحولات شديدة التأثير كان من نتائجها هذا الاستتباع الحضاري لثقافته ومنظومته القيمية. فالغرب هو أكبر مؤثر على العالم في هذا العصر، ويسيطر على أهم العوامل تأثيراً كالمؤسسات الإعلامية السمعية والبصرية، ووسائل الاتصال والمعلومات، والمنظمات الاقتصادية، والشركات متعدّدة الجنسيَّة والعابرة للقارات إلى غير ذلك، هذه العوامل والمؤسسات هي التي أنتجت العولمة، وهي من أخطر محصلاتها.

والغرب الذي ابتكر مفهوم العولمة، هو الذي حدد لها مضامينها وهويتها، ومكوِّناتها الفكرية والاقتصادية، وهو الذي يقود حركتها ويحاول إقناع العالم بها، والخضوع لها. وهذا هو مصدر التوجُّس والخوف الذي تظهره الأمم والحضارات تجاهها؛ وذلك لأن الغرب لا يريد إلاَّ أن يرى نفسه وحضارته في هذا العالم، وما زالت نزعة التمركز حول الذات هي التي تشكل عقليته، إلى جانب أن تاريخ

علاقاته بالأمم والحضارات كان محبطاً ومروعاً للغاية، حيث أظهر سلوكاً استعمارياً متوحشاً، وحوَّل ثقافته إلى إمبريالية، وتقدُّمه إلى توسع وسيطرة خارج محيطه الغربي.

ومن المؤكَّد أنَّه لو أن الذي كان يقود العالم حضارة أخرى غير حضارة الغرب، لكان وضع الحضارات أحسن حالاً، ولكانت خريطة العالم الحضارية مختلفة بصورة جذرية عما هي عليه اليوم. لأن الغرب لم يحاول أن ينفرد بالحضارة فحسب، وإنما قاوم انبعاث الحضارات الأخرى، وقام بأكبر عملية تدمير للحضارات في العالم.

وإلى اليوم، فإن الغرب لم يغير من أنماطه السلوكية تجاه الأمم والحضارات غير الأوروبية، فأكثر المقولات والأطروحات التي يبشر بها ويروج لها في العالم تكشف عن ذلك بوضوح كبير، فمن مقولة «نهاية التاريخ» التي أقصت كل أمم العالم وحضاراته وألغتها، ولم ير فوكوياما في هذا العالم سوى الأنموذج الحضاري الغربي الذي عدَّة نهاية التاريخ.

إلى مقولة «صدام الحضارات» التي تدفع الغرب لأن يصادم الحضارات الأخرى، وبالذات تلك الحضارات التي تشهد انبعاثاً ودينامية، كالحضارة الإسلامية، والحضارة الكونفوشيوسية الصينية، حسب رؤية هنتنغتون، وتخلق في العالم توتراً وانقساماً حاداً على مستوى الثقافات والحضارات.

مروراً بمقولة «البحث عن عدو جديد» التي فضحت الغرب وكشفت عن عناصر الضعف في بنيته الحضارية، فهل الغرب، بعد كل هذا التقدم المذهل، بحاجة إلى عدو، وإلى متى إذن يستغني عن هذا العدو!؟

لهذا، فإن ما تظهره الأمم والحضارات من خوف وحذر وقلق

تجاه أحدث مقولات الغرب، أي العولمة، له ما يسوِّغه. ولسنا وحدنا في العالم العربي والإسلامي من يظهرهذا الخوف، فهناك من داخل الغرب نفسه من يحذر بشدّة من هذه العولمة، ويدعو لمقاومتها، وفي مقدمة هؤلاء الفرنسيون. وأوروبا، بصورة عامة، أخذت تدافع عن هويتها وأنموذجها المجتمعي والقيمي، في مواجهة ما تسميه بالغزو الثقافي والأمركة الثقافية، الأمر الذي سوف يعزز من حدّة التباينات الثقافية بين أوروبا وأمريكا.

وقد دعم الفرنسيون نشاط الفرنكفونية بوصفها تيَّاراً يحاول أن يقدم أطروحته إلى العالم، على أساس التنوُّع الثقافي في مواجهة تيار الأنكلوسكسونية الزاحف بقوة على العالم. ولهذه الغاية، جاء المؤتمر الذي عقد في بيروت في أيار/ مايو عام 1998م، تحت شعار: «الفرنكفونية والعولمة»، وعقد في إطار اجتماع الجمعية العامة الثانية عشرة لرابطة الجامعات الناطقة كلياً أو جزئياً باللغة الفرنسية (أوبلف)، وجامعة شبكات التواصل الفرنسية (أوريف)، لكي يعبر عن قلق هذا التيار من العولمة وتوجيه خطاب نقدي لها.

وقبل هذا الوقت، وفي شهر نيسان/ أبريل عام 1996م، أصدر الحزب الاشتراكي الفرنسي تقريراً بعنوان: «العولمة وأوروبا وفرنسا» تضمن هجوماً نقدياً عنيفاً للعولمة في صبغتها الأمريكية، وكشف هذا التقرير، إلى جانب معطيات أخرى، عن إمكانية تطور التباينات الثقافية بين أوروبا وأمريكا.

لقد كان ملفتاً ما تعرضت له العولمة من نقد صارم وعنيف، برهن على تخوُّفات حقيقية، فالأمم والحضارات ليست على استعداد للانصياع والاستتباع الحضاري لتيار العولمة الجارف، وما أطلقته هذه العولمة من أحلام وردية ووعود سحرية، تخفي وراءها أضراراً خطيرة، كالتي تمَّ تصويرها في بعض الكتب:

أوَّلها كتاب: «العولمة والجنوب»[1] الذي رأى أنَّ العولمة لا تكرس الفروقات وانعدام العدالة الاجتماعية واللامساواة بين الشمال المتخم بالغنى، والجنوب الذي يعاني من الفقر المدقع فحسب، وإنما تضاعف هذه الفروقات، وتجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، ردم الفجوة التي اتسعت وسوف تتسع مع العولمة، ليس في دول الجنوب فحسب، وانما سوف تعمِّق جيوب الفقر داخل الغرب نفسه.

وثانيها كتاب: «العولمة.. النظرية والممارسة»[2] الذي رأى أن هذه الظاهرة قد دشَّنت عهداً فظّاً من العدوان على البيئة، كان من مظاهره انتشار التلوث، وتآكل طبقة الأوزون، وانكماش التنوع الأحيائي، والهدر في استخدام مصادر الطاقة التي لا يمكن تجديدها.

وثالثها كتاب: «الرُّعب الاقتصادي» الذي تحدَّثت فيه حديثاً عُدُّ قاسياً، وأثار اختلافاً حاداً في الاوساط الفرنسية، إذ إنها طرحت السؤال الآتي: ما الذي يحصل عندما نعلم أنه ليس ثمة أزمات، بل مجرد تبدل وتحول يقودان مجتمعاً بأكمله، بل وحتى حضارة بأجمعها إلى المجهول؟ من دون أن ندرك أن الحضارة السابقة ولت إلى الأبد؟.

في المقابل، انتقد هذه الأصوات الغاضبة الكاتب الفرنسي ألان منك في كتابه: »العولمة السعيدة»، الذي حاول أن يقدم العولمة على أنها ليست شراً أو خيراً في ذاتها، ولا داعي للإفراط في

(1) الكتاب من إعداد: كرولين طوماس وبيتر ولكين، لندن: ماكملان برس، 1997م.

(2) الكتاب من إعداد، الينور كوفمن وجيليان ينغز، صدر في لندن ونيويورك، عن دار بينتر، 1997م.

وصفها بالوحشية أو الفتك والرعب، وخلق الأجواء المفزعة حولها.

مع ذلك، سوف يستمر الجدل الذي يختلط فيه المعقول باللامعقول، والحقائق بالأوهام، والوقائع بالافتراضات، بين الموافق والمخالف في قضية العولمة.

2 ـ العولمة والهويَّة، انصهار أم انبعاث

يرى أستاذ العلاقات الدولية، في جامعة كولومبيا، دافيد روثكوبف «صحيح أن العولمة لها جذور اقتصادية، وعواقب سياسية، إلا أنها سلطّت الضوء أيضاً على قوة الثقافة في هذه البيئة الكونية، القوة التي تجمع وتفرِّق في وقت أصبحت فيه التوترات بين التكامل والانفصال تتأجَّج في كل قضية ترتبط بالعلاقات الدولية. والواقع أن أثر العولمة في الثقافة، وأثر الثقافة في العولمة يستحقان المناقشة»[1].

لهذا، فقد فتحت العولمة أوسع حديث عن الهوية، وعلى نطاق عالمي واسع، وأخذ الحديث يقترن بصورة متلازمة تقريباً بين العولمة والهوية، والاصطدام والتعارض بينهما.

ولعله من المرَّات القليلة، خلال القرن العشرين، وبعد مرحلة الاستعمار، التي يُفتح فيها أوسع حديث في العالم، عن قضايا الهوية، وما يتهددها من مخاطر الإلغاء والإقصاء، أو الذوبان والانصهار، أو الافتراض الثالث، وهو الانبعاث والاستنهاض.

فقبل توسُّع الاهتمام العالمي بالعمولمة، كان الحديث عن قضايا الهوية يقابل بالشك، وعدم الإصغاء والاكتراث، ويصوَّر بطريقة من

(1) دافيد روثكوبف، في مديح الإمبريالية الثقافية، ترجمة: أحمد خضر، الثقافة العالمية، الكويت، العدد 85، نوفمبر ـ ديسمبر 1997م، ص26.

الفهم ترتد على صاحبها بالنقد، بعكس ما يجري اليوم من اهتمام يتصف بجدية كبيرة ويختلط بالقلق. وذلك على خلفية أن العولمة تختزل فرض الاتجاه الواحد، وتعميم النمط الواحد للثقافة، من خلال السيطرة على أدوات العولمة وآلياتها التي تنقل إلى العالم الصور والمعاني والرموز والقيم والأنماط، بوساطة الأقمار الصناعية، والبث التلفزيوني، وعبر الكمبيوتر وشبكة المعلومات الدولية، حيث يقوم موجهو عملية العولمة المتسارعة، كما يقول روثكوبف، «بتحسين وسائل وأنظمة النقل الدولي، ويبتكرون تكنولوجيات وخدمات ثورية جديدة في مجال المعلومات، ويهيمنون على السوق الدوليَّة للأفكار والخدمات. وهو ما يؤثر في أسلوب الحياة، والمعتقدات، واللغة، وكل مكونات الثقافة الأخرى. وقد كتب الكثير حول دور تكنولوجيات وخدمات المعلومات في هذه العملية. واليوم تعرض خمس عشرة شركة أمريكية كبيرة في مجال الاتصالات، بما في ذلك شركات عملاقة مثل موتورولا Motorola ولورال سبيس آند كوميونيكيشنز Loral Space & cmmunications وتيليديسيك Teledesic، مشاريع تنافسية، ستؤدي إلى تمكين أي فرد في أي مكان من الاتصال الفوري بأي شخص أينما كان، دون الحاجة إلى إنشاء أية بنية أساسية للاتصالات على الأرض بالقرب من المرسل أو المستقبل، ـ قدرت شركة لورال تكلفة تلك المكالمة بثلاثة دولارات للدقيقة الواحدة ـ . إن التكنولوجيا لا تحدث فقط تحوُّلاً في العالم، بل إنها تخلق عالمها المجازي أيضاً»[1].

وقد انتقد صمويل هنتنغتون من يدعون إلى ثقافة عالمية واحدة مرجعيتها الغرب، وحسب قوله: «كثيرون في الغرب يعتقدون أن

---

(1) المصدر نفسه، ص29.

العالم يسير نحو ثقافة عالمية واحدة، هي ثقافة غربية أساساً، ومثل هذا الاعتقاد متغطرس، زائف، وخطر، فانتشار السلع الاستهلاكية الغربية لا يعني انتشار الثقافة الغربية»[1].

هذا الوضوح في كلام هنتنغتون، وإن كان نقدياً، يؤكِّد صحة ما أظهرته الأمم والحضارات من مخاوف تجاه هوياتها وثقافاتها ونماذجها الحضارية.

ولعل الغرب سوف يكتشف لاحقاً أنه كان سبباً في انبعاث بعض الهويات والثقافات في العالم، حتى تلك الهويات والثقافات التي كاد يلفها النسيان، أو يطمسها التاريخ، أو التي كانت في طريقها للاندثار، نتيجة استفزاز الغرب لها وانحلالية ثقافته، ودوافعه في الهيمنة والسيطرة. فاصطدام الغرب بهذه الهويات هو الذي يمكن أن يستنهضها، ويبعث فيها الدينامية والتحدي، حتى تلك الهويات والثقافات التي أطاح بها الغرب لمدَّةٍ من الزمن، كبعض الثقافات القديمة في أمريكا وأستراليا، حيث بدأت تستعيد انبعاثاتها وقواها، فالتاريخ تعاد قراءته من جديد في أمريكا الشمالية، وملفات رحلات كريستوفر كولومبس الذي صوره الأوروبيون مكتشفاً لأرض الأحلام السعيدة، يتعرض اليوم لمحاكمات تصفه بالقرصنة والتدمير، وأنه لم يكن مكتشفاً بل كان غازياً، مارس القتل والنهب والسلب، وأن التاريخ في هذا البلد لا يبدأ من رحلته سنة 1492م، كما تحدِّث كتب التاريخ الحديث في أوروبا.

والحقيقة التي ينبغي أن يدركها الغرب هي أنه لم يعد، في نظر

---

(1) صمويل هنتنغتون، الغرب.. إنه فريد ولكنه ليس كلياً جامعاً، ترجمة: فاضل جكتر، مجلة أوروبا والعرب، سوريا، العددان 166 ـ 167، مايو ـ يونيو 1997م، ص55، عن مجلة فورين أفيرز، العدد 75، 6 ديسمبر 1996م.

الأمم والحضارات غير الغربية، وحتى عند بعض الثقافات داخل الغرب نفسه، ذلك الحلم، وأسطورة التقدم، والأنموذج الأمثل الذي يقتدى به، لهذا فإن على الغرب أن يحد من اندفاعه في العالم، ويكف عن مغامراته، ويعيد النظر في أنماطه السلوكية التي ألَّبت عليه الأمم والحضارات.

لقد ظهر واضحاً أن الهويات لها طبيعة تجعل من غير الممكن اقتلاعها بسهولة، أو بضربة قاضية، وبصورة نهائية. قد يتوقف عقرب الزمن عند بعض الثقافات لمدَّةٍ من الزمن، لكنه قد يعود في أي وقت. وقد يخرج بعضها عن مجرى التاريخ لمرحلة ويعود إليه في مراحل أخرى. فالتاريخ له دوراته وحركته، وهو أعرف بقوانين حركته من أي أحد آخر. وحسب منطق القرآن الكريم، ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[1]، فالأيام هي مداولة بين الناس، وفق قواعد السنن والقوانين التي تحكم الحياة والتاريخ والمجتمع.

والسر الذي يجعل للهويات هذه الطبيعة يتمثَّل، في كونها تكرِّس نفسها وتتجذر بطريقة شديدة العمق، حيث تمتزج بوجدان الأمة وروحها العامة، وتتداخل وتؤثر في كل الأنماط السلوكية، ونظام القيم والحقوق والواجبات، وأشكال التقاليد والأعراف، بما في ذلك طريقة الأكل ونظم الزواج والعقود والمعاملات، واللغة، والعبادات والطقوس الدينية إلى غير ذلك. ويظل هذا الامتزاج والتداخل والتفاعل يمارس لزمن طويل، وفي ظروف مختلفة ومتبدلة بحيث يكون كفيلاً بأن يتجذر ويكرس هذه الهويات التي تنتظم عليها فلسفة العيش المشترك والاندماج في حياة جماعية.

ومع أنَّه من المنطقي ما عبرت عنه الأمم والحضارات من خوف

---

(1) سورة آل عمران: الآية 140.

وحذر على هوياتها، إلا أنه من غير الممكن أن تقولب العولمة هويات الأمم وتسقطها، فقد تحدث اختراقات شديدة، وتستفيد من ثغرات عميقة، إلا أن ذوبان الهويات وانصهارها كلياً ونهائياً من الصعب الجزم به. وإلا كيف نفسر بقاء أجناس من السكان الأصليين في أمريكا وأستراليا، يعيشون بثقافاتهم وهوياتهم ونظامهم القيمي والاجتماعي القديم، في وقت أنجز فيه الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية أرقى أشكال التقدم والتطور والحداثة؟

وفي هذا الشأن، يقول هنتنغتون: إنَّه «لدى تعرض سائر البلدان لعملية التحديث قد تتغرب بأشكال سطحية، دون أن تفعل ذلك على صعيد الأبعاد الأكثر أهمية للثقافة، أي على أصعدة اللغة والدين والقيم، وفي الحقيقة فإن البلدان حين تتحدث تلوذ بثقافاتها ودياناتها التقليدية الضيقة هرباً من العالم الحديث»[1].

فالعولمة مثَّلت تحدياً، وهو التحدي الذي من الممكن أن تستفيد منه الهويات والثقافات التي أخذت تشهد حضوراً متزايداً في حقل السياسات الدولية، وعلى مستوى العلاقات بين الأمم والحضارات، ولعل الغرب كان سبباً في هذا الحضور النشط. وعن هذه القضية جاء كتاب: «عودة الثقافة والهوية إلى نظرية العلاقات الدولية»[2]، حيث تساءل مؤلِّفه عن الغياب الطويل للاهتمام بالثقافة والهوية عن مجال العلاقات الدولية، وحاول أن يقدم إطاراً يصلح لإعادة التفكير بالمدى النظري المعاصر لمفهومي الثقافة والهوية.

---

(1) صمويل هنتنغتون، الغرب.. إنه فريد ولكنه ليس كلياً جامعاً. مصدر سابق، ص55.

(2) الكتاب من إعداد: يوسف لابيد وفريد ريك كراتوتشغيل، لندن: بولدر، جامعة كيل، 1996م.

وقبل نهاية القرن العشرين، عقدت، في بعض عواصم العالم، العديد من الندوات والأنشطة الفكرية التي عالجت إشكاليات العلاقة بين العولمة والهوية، من هذه الندوات، ندوة: «العولمة والهوية»، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، أيار/ مايو عام 1997م، وندوة: «العرب والعولمة»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، كانون الأوَّل/ ديسمبر عام 1997م، و«العولمة والحفاظ على الهويات الثقافية والإبداع والسياسات الثقافية»، باريس، اللجنة الوطنية الفرنسية للتربية والتعليم والثقافة، كانون الثَّاني/ يناير عام 1998م، و«السياسات الثقافية من أجل التنمية»، استوكهولم، اليونسكو، آذار/ مارس عام 1998م، و«العولمة وقضايا الهوية الثقافية»، القاهرة، المجلس الأعلى المصري للثقافة، نيسان/ أبريل عام 1998م، و«الفرنكفونية والعولمة» بيروت، نيسان/ أبريل عام 1998م. إلى غير ذلك من أنشطة.

وفي هذه الندوات جميعها، كان النقد يتوجه للعولمة، بوصفها تعمِّم اتجاهاً واحداً للثقافة، وتحاول طمس التنوع الثقافي الذي وصفه تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية بالخلّاق.

3 ـ الأدبيَّات العربيَّة والعولمة

لقد استحوذت العولمة على أوسع اهتمام في أدبيات العالم العربي، بأبعادها المختلفة الاقتصادية، والثقافية، والسياسية، والتربوية، والإعلامية، والتكنولوجية، وظل هذا الاهتمام يتضاعف ويتراكم خلال القرن الحادي والعشرين؛ إذ أصبحت العولمة من أبرز مظاهره، والأكثر تأثيراً على بلورة ملامحه وقسماته واتجاهاته.

والفرق بيننا وبين الغرب، في مسألة العولمة، يتمثل في أن الغرب ينشغل بالعولمة بوصفه من أنجزها، والطرف الفاعل والمؤثر

في حركتها، يعيشها ويمارسها بوصفها واقعاً نظّم على أساسه إمكاناته وقدراته وآلياته ونظمه، وبالتالي فهو يدرك ماهية العولمة وفلسفتها ومفاعيلها وعلائقها كما يدرك تأثيراتها على خياراته واتجاهاته واستراتيجياته.

أما نحن، في العالم العربي والإسلامي، فننشغل بالعولمة، ولسنا طرفاً فاعلاً أو مؤثراً في حركتها واتجاهاتها وصيرورتها، بل ما زلنا لم نحسم بعد قراءتنا لماهيَّتها العولمة وفلسفتها، فنحن منفعلون بها ولسنا فاعلين، متأثرون بها ولسنا مؤثرين، محكومون بالخوف والحذر منها، لأننا لا نعرف موقعنا فيها، ولا مستقبلنا منها.

ومن يرجع إلى الأدبيات العربية، إلى ما قبل القرن الحادي والعشرين، لا يجدها تقدم فهماً ومعرفة واستكشافاً للعولمة بقدر ما تقدِّم تهويلاً، كأنها تصف شبحاً قادماً من عالم غريب خارج كوكبنا الشمسي، على طريقة من تصفه روايات الخيال العلمي، فلا تعرف كيف تصفه، وتحدد هويته، وتشخص قسماته وملامحه، فتقول عنه أي شيء بأوصاف التهويل والتضخيم، أو المجاز والافتراض.

فالعولمة، في نظر الدكتور صادق جلال العظم هي: «حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها، وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ»[1].

وفي نظر الدكتور محمد عابد الجابري: إنّ «العولمة هي ما بعد الاستعمار، باعتبار أن الـ ما بعد ـ في مثل هذه التعابير لا يعني

(1) صادق جلال العظم، ما هي العولمة؟، مجلة الطريق، بيروت، السنة السادسة والخمسون، العدد الرابع، تموز ـ آب يوليو ـ أغسطس عام 1997م، ص34.

القطيعة مع الـ ما قبل ـ بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة»[1]. وفي مكان آخر يقول: «ليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي، بل هي أيضاً، وبالدرجة الأولى، أيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم»[2].

أما السيد ياسين فيرى أننا «مازلنا في مرحلة فهم ظاهرة العولمة، واستكشاف القوانين الخفية التي تحكم مسيرتها، والتي تسهم في الوقت الراهن في تشكيلها، هي في الحقيقة ظاهرة غير مكتملة الملامح والقسمات، بل إننا نستطيع أن نقول: إنَّ العولمة عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة»[3].

ويرى علي حرب أنَّه من الخطورة التبسيط والاختزال في قراءة ظاهرة العولمة، فنحن «إزاء حدث هو من الغنى والكثافة والتعقيد، ما يجعله ينفتح على غير معنى واتجاه، ويفتح غير إمكان ومجال، بقدر ما يطلق قوى اجتماعية جديدة، أو يتيح انبثاق تشكيلات ثقافية مغايرة. والواقع أن من يتابع ما يكتب أو يقال حول العولمة، سواء في الصحافة أو في الندوات الفكرية، يجد تعارضاً في المواقف هو تجسيد للاختلاف في القراءة والتشخيص»[4].

وفي تصوُّر جورج طرابيشي، فإن، «مفهوم العولمة لم يعرف

---

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، ص135.

(2) أسامة أمين الخولي وأخرون، العرب والعولمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص 300.

(3) أسامة أمين الخولي وآخرون، العرب والعولمة، مصدر سابق، ص 27.

(4) علي حرب، صدمة العولمة في خطاب النخبة، صحيفة السفير، لبنان، 6 حزيران/ يونيو 1998م.

الاستقرار بعد لا في اللغة الانكليزية التي تم اختراعه بها، ولا في كثرة من لغات العالم، بما فيها العربية، التي تعاني أصلاً من صعوبة في ترجمة المصطلح، وبدون أن يكون هناك أيضاً اتفاق على مضمون العولمة، فإن اشتقاق الكلمة بالذات يضعها على طرفي نقيض من القومية. فالعولمة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن العشرين أو لبداية القرن الحادي والعشرين، مثلما كانت القومية في الاقتصاد وفي السياسة وفي الثقافة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن التاسع عشر أو لبداية القرن العشرين»[1].

وحسب رأي جابر عصفور «لا تتباعد دلالة لفظة العولمة، في معنى القسر، عن دلالة لفظة القولبة التي يدل معناها على فرض القالب، إذ ترجع الصيغة المصدرية في اللفظتين إلى الوزن الصرفي ـ فَوْعَلَ ـ الذي لا يخلو من معنى الإجبار. وأن دلالة القسر أو الإجبار التي تؤديها الصيغة المصدرية للفظة العولمة، حيث معنى عملية القولبة الوطننة في قالب واحد، أو منظومة كبرى تشمل الكرة الأرضية بأسرها، هي دلالة لا تفارق وقائع وحقائق التبعية المحدثة»[2].

لقد حاولت هذه الأدبيات العربية أن تقدم وصفاً وتشخيصاً لظاهرة أنجزها طرف آخر، ولم تكتمل صورتها بعد في المجال العربي، وكان من الصعوبة توصيف هذه الظاهرة التي من طبيعتها التعقيد والتشابك والتغير، وهذا ما يفسر تلك التباينات أو ذلك

---

(1) جورج طرابيشي، أصل العولمة وفصلها، الحياة، لندن، العدد 12449، الأحد 30 آذار/ مارس عام 1997م، مراجعة لكتاب: العولمة بعيداً عن الأساطير، سيرجي كوردلير، باريس: لديكوفير، 1997م.

(2) جابر عصفور، العولمة والهوية الثقافية، الحياة، لندن، 1998م.

التعدُّد المتباعد في وجهات النظر، فالأدبيات العربية لا تدرك ما تريده من العولمة، ولا تستطيع أن تحدد مقاساتها وقسماتها بطريقة كمية وكيفية، أو تتفق على ماهيتها وفلسفتها وحركتها وزمنها.

وسوف يتكرر مرة أخرى الاختلال المنهجي والبنيوي الذي حصل ويحصل مع ظواهر ومفاهيم سابقة، فقبل أن ننجز رؤيتنا لـ العولمة، وندرك أبعادها وتداعياتها في واقعنا، ونعرف ماذا نريد منها، وكيف نستجيب لها، ستداهمنا رؤية نقدية مختلفة ومغايرة من الغرب، من نمط مقولاته المابعدية، أو مقولاته النهائياتية، كمقولة ما بعد العولمة، أو مقولة نهاية العولمة، على غرار المقولات السابقة مثل الحداثة وما بعد الحداثة أو نهاية الحداثة، ومثل المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي، الفلسفة ونهاية الفلسفة، التاريخ ونهاية التاريخ وهكذا.. وعندئذ سوف ننجرف في الحديث عن مقولة ما بعد العولمة أو نهاية العولمة، إذا جاءت من مصدر غربي، باعتباره مصدر الشرعية لهذه المفاهيم والمقولات عند الأدبيات المسحورة والمفتتنة، إلى أن تصلنا مقولة أخرى من الغرب نفسه، فننشغل بها بولع وافتتان كالعادة، وننصرف عما قبلها، وهكذا تتكرَّر الحال..

وأحسب أن الأدبيات العربية كانت تقدم قراءتها الأولى للعولمة، القراءة التي تفتقد اكتمال النضج في فهم هذه القضية، وهي القراءة التي سوف يعاد النظر فيها لاحقاً، والارتداد وممارسة النقد عليها، فقد اعتاد الفكر العربي، خلال القرن الأخير، في احتكاكه بالظواهر والقضايا والمفاهيم التي ترد عليه من خارج منظومته الفلسفية والفكرية، أن يبدأ قراءته الأولى بالتوجس والتشكيك والرفض والصدام إلى زمن، وينتهي في زمن آخر إلى صورة أخرى ورؤية مختلفة، فالفكر العربي كان بحاجة إلى وقت حتى يتجاوز صدمة العولمة.

4 ـ الفكر الإسلامي والعولمة

هناك مسافة ما زالت تفصل الأدبيات الإسلامية عن تناول القضايا والظواهر المعاصرة والمستجدة حديثاً، كما أن هناك تأخُّراً في الانشغال المعرفي بها توصيفاً وتحليلاً ونقداً. وهذا من أكثر ما يبرز عدم تشبُّع هذه الأدبيات بنزعة المعاصرة. فالعولمة التي شغلت الاهتمام واستقطبت أوسع المطارحات والمناظرات الاحتجاجية والنقدية، بين مختلف مراكز العالم، لم تحظ باهتمام واسع في أدبيات الفكر الإسلامي، في ما يكتب ويقدم باللغة العربية، إلا بعد مدة.

وهذه هي حال هذه الأدبيات مع العديد من القضايا والظواهر السابقة التي استحوذت على اهتمامات عالمية، إلا في قضية الاستنساخ البشري؛ حيث سُجِّل للفكر الإسلامي فيها اهتمام متزامن، أظهر حضوراً في هذه القضية، ولفت الانتباه لموقفه ورؤيته، وجاء هذا التعاطي المبكر مع هذه القضية بالذات لعلاقتها بالجانب الفقهي والديني، ولطبيعتها الحساسة والخطيرة.

ولا شك في أن تأخر الفكر الإسلامي، عن تناول القضايا والظواهر الحديثة والمعاصرة ذات الاهتمام العالمي، أو غيابه عنها،، يترك أثره الواضح على مدى حضور الفكر الإسلامي وفاعليَّته في هذا النطاق العالمي؛ وذلك في الوقت الذي يستقطب فيه الإسلام، بوصفه ديناًوثقافة وتاريخاً، وحضارة أوسع الاهتمامات العالمية، الأمر الذي لا ينسجم أو يتوافق مع ذلك التأخر أو الغياب.

وإذا كان الغرب قد قدم عولمته التي أخاف بها العالم، والتي تعرضت لأشد أنواع النقد والمعارضة، فهذا لا يعني أنها العولمة القاهرة والوحيدة في هذا العالم، والمفروضة على الأمم بلا خيار أو

إرادة. في المقابل، إننا نجد في الإسلام إمكانات حيوية، أخلاقية وتشريعية وحضارية في غاية الأهمية، بإمكانها أن تعبر عن عولمة أخرى، مختلفة في جوهرها وماهيتها وفلسفتها ومقاصدها عن عولمة الغرب، فالإسلام جاء عالمياً وللناس كافة، بلا عنصرية أو طبقية أو تمييز أو تفاضل، وهو أول من سعى نحو العالمية، كما يرى برنارد لويس.

وبين العولمة، كما تحدَّدت في اصطلاح الغرب، والعالمية كما تحدَّدت في اصطلاح الإسلام، حاول الدكتور محمد عابد الجابري أن يفرّق بين اللفظين مفهومياً، بقوله: «العولمة شيء والعالمية شيء آخر. العالمية انفتاح على العالم، وعلى الثقافات الأخرى، واحتفاظ بالخلاف الأيديولوجي. أما العولمة فهي نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الأيديولوجي»[1].

ولعل من أكثر الآيات القرآنية التي عبرت عن رؤية الإسلام، في هذا المجال، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾[2].

هذه الآية تؤسس لعلاقات بين الأمم والحضارات على قاعدة التعارف: ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، وليس على أساس النزاع أو الصِّدام أو الإلغاء والإقصاء. وفي هذا الشأن، كنت قد كونت فكرة من خلال دراسة هذه الآية في عناصرها ومكوناتها التجزيئية والتركيبية، أطلقت عليها فكرة «تعارف الحضارات»، وعددتها تمثل طريقاً ثالثاً، مقابل ما يطرح في الغرب من «صدام الحضارات»، و«حوار الحضارات»،

---

(1) أسامة أمين الخولي وآخرون، العرب والعولمة، مصدر سابق، ص 301.

(2) سورة الحجرات: الآية 13.

فمن غير أن تبدأ الحضارات من التعارف لن تتخلص من رواسب الصدام، وتشق طريقها نحو التكامل الحضاري على المستوى الإنساني.

والتعارف هو أحد أرقى المفاهيم، وأكثرها قيمة وفاعلية في مجال العلاقات بين الأمم والحضارات، وهو يتضمن دعوة لأن تكتشف وتتعرف كل أمة، وكل حضارة، على الأمم والحضارات الأخرى، بلا سيطرة أو هيمنة، وبلا إقصاء أو تدمير. كما أن التعارف هو الذي يحقق وجود الآخر ولا يلغيه، ويؤسس العلاقة والشراكة والتواصل معه لا أن يقطعها أو يمنعها أو يقاومها.

وأقرب مفهوم يمكن أن يعبِّر عن الرؤية الإسلامية لفكرة العولمة، هو مفهوم التعارف الذي من دلائله التواصل الكوني والانفتاح العالمي على مستوى الأمم والحضارات، وذلك من خلال ربط هذا المفهوم بوحدة الأصل الإنساني ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، وعلى أساس التنوع الإنساني ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾، وعلى قاعدة أكرمية التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾.

ترى «العالمية الإسلامية» هذا، في حين تكاد العولمة التي عبر عنها الغرب ترتكز على الانتفاع المادي والجشع الاقتصادي، ومحاولة احتكار الثروات، والعمل على رفع القيود عن الأسواق والبضائع، وامتصاص الأموال. وهذه الأمور هي من أكثر العوامل سبباً وتحريضاً للنزاع والصدام. فالشركات متعدِّدة الجنسيَّة، والتي توصف حالياً بالعابرة للقارات، هي من أكثر المؤسسات تأثيراً على العولمة في العالم، وهي التي ابتدعتها وبشرت بها، كما أنها الأقدر على إدارتها وتحريكها، ودوافعها في الأساس اقتصادية، وهذا هو حقل العولمة الأساسي.

فخلال الخمس عشرة سنة الماضية، من القرن العشرين، حققت هذه الشركات نمواً واتساعاً وتضخماً كان من نتيجته العولمة. ففي عام 1975م، كانت تلك الشركات تعد (11000) شركة مترو بولية تتحكم بـ (82000) شركة فرعية في شتى أنحاء العالم، وكانت قيمة مبيعاتها تصل إلى 25 في المئة من جملة التجارة العالمية. وفي عام 1990م غدا عدد الشركات المتعددة الجنسيات (37500) متروبولية، لها (207000) فرع أجنبي، وبلغت قيمة مبيعاتها نصف الناتج القومي العالمي، في حين أن قيمة مبيعات فروعها الأجنبية وحدها باتت تعادل في الحجم جملة التجارة العالمية[1]. لذلك، فإن عولمة الغرب هي اقتصادية في الأساس، وتتوخى الربح والنفع الماديَّين، والأبعاد والحقول الأخرى التي ارتبطت، بها كالثقافة والاجتماع والتربية والإعلام وغيرها، كان يراد منها أيضاً أن توظف لغايات اقتصادية نفعية.

ولا شك في أن هذه العولمة إنما تخدم مصالح الطرف القوي في العالم وأفكاره، وتهمش الأطراف الأخرى، وهي ليست العولمة التي يحتاجها العالم اليوم، أو التي يتطلع إليها في القرن الحادي والعشرين.

5 ـ حقائق ومستخلصات

أولاً: لا شك في أن البشرية بحاجة إلى تكوين وعي عالمي له خاصية الاتصال والتواصل بين العالم برمته، وعلى الأصعدة والمستويات كافة، الوعي الذي يفترض فيه أن ينهض بالمسؤوليات المشتركة في مواجهة المخاطر والتحديات التي يتأثر بها العالم كله،

---

(1) جورج طرابيشي، أصل العولمة وفصلها، مصدر سابق.

مثل قضايا الحريات العامة، وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، وهكذا مشكلات البيئة، والتلوُّث والاحتباس الحراري، وغيرها كقضايا الصحة والسكان والفقر والمجاعة ونقص الغذاء والمياه، فنحن مع العولمة التي تعني تطوير الوعي بقضايا العالم ومشكلاته ومخاطره وتعميمه.

ثانياً: إن العولمة التي يحتاج إليها العالم هي العولمة التي يشترك الجميع في صنعها وبلورتها وصياغتها، لا العولمة التي ينفرد بها طرف واحد ويسخرها لصالح امتيازاته، ويصوغها وفق منظومته الفكرية والاقتصادية والاجتماعية. وإذا كانت العولمة قد قوبلت في العالم باعتراضات شديدة وانتقادات قاسية، فلأنها تخدم طرفاً واحداً، وتعبر عن رؤية هذا الطرف، وهو الغرب.

والعالم، في تكويناته وتنوُّعاته، لا يحتمل الاتجاه الواحد، ولا يحتاج إليه، وإذا استطاع الغرب أن يفرض سيطرته على العالم، فإن الأمم لن تبقى خاضعة لهذه السيطرة طوال الزمن، وهذه هي حكمة التاريخ.

ثالثاً: إن المشكلة الحقيقية ليست في العولمة، وإنما في تباين مستوى التطور الحضاري في العالم، هنا يتمثَّل جذر المشكلة، في الوضع الذي يجعل من الغرب الطرف المستفيد من هذه العولمة، باعتباره الطرف الذي أنجز مشروعه في التقدم، ويستطيع أن يكيف المتغيرات العالمية وفق منظومته، والتحدي الذي يواجه الأمم الأخرى، هو في قدرتها على إنجاز مشروعاتها في الإنماء والتقدم والعمران، لأن العولمة هي من منجزات التقدم وبحاجة إلى تقدم يتكافأ معها. والمشكلة، في هذا المجال، هي أن الغرب حوَّل مشروعه في التقدم إلى تكريس التبعية، وضبط آليات السيطرة على العالم.

لذلك، فإن المواجهة الحقيقية مع العولمة هي عن طريق الإنماء، والبناء وإنجاز مشروعات التقدم والعمران.

رابعاً: إن أعظم تحوُّل يمكن أن يحدث في العالم هو تغيير يغير الغرب من رؤيته إلى العالم، وذلك باعتباره أكبر مؤثر على قضاياه وشؤونه وتطوراته وتغيراته. وماذا يريد أن يأخذ الغرب من العالم أكثر مما أخذ؟ وماذا يريد من التقدم أكثر مما حققه؟ وماذا يريد من الحضارة بعد كل الذي أنجزه؟ إن التفكير بهذا الشكل قد يعد حلماً. ويكون مثالياً من يظن أن الغرب يمكن أن يعيد النظر ويغير من رؤيته نحو العالم.

مع ذلك، فإن التاريخ يعلمنا، وهو أفضل معلِّم لمن يريد التعلُّم، أن العالم لن يبقى على حالة واحدة، والتاريخ لا يسير في اتجاه واحد، والغرب ليس هو نهاية التقدم، ولا نهاية الحداثة والحضارة، ولا حتى نهاية التاريخ، كما ظن فوكوياما. وإن من يملك التقدم اليوم ليس بالضرورة سيملكه إلى الأبد، وإن الأمم التي خرجت من الحضارة لن تعود إليها أبداً، فالتاريخ يمكن أن يتغير في أية لحظة، وهو الأعرف بقوانينه وسننه.

خامساً: إن الخوف الحقيقي على هويات العالم وثقافاته من اكتساح العولمة الغربية وفرض الاتجاه الواحد، جاء نتيجة وجود الضعف والضمور في بنية هذه الهويات والثقافات وتكويناتها، لذلك لابد من إعطاء الأهمية إلى التجديد الداخلي لهذه الهويات والثقافات، بما يكسبها المزيد من الحماية والمناعة والتحصن والقدرة على التكيف والتفاعل مع العالم.

سادساً: إن العولمة تضع أمام الفكر الإسلامي سؤال المستقبل، في ظل عالم شديد التغيُّر والتحوُّل، وماذا يمكن أن يقدم هذا الفكر من عطاء حضاري إلى العالم، وكيف يستطيع أن يتمثل تجربته

التاريخية والحضارية ويعكسها إلى العالم، وينهض بمشروع حضاري إسلامي معاصر تجد فيه الأمم والحضارات، خياراً واتجاهاً مقنعاً وفعالاً ومختلفاً، عن الخيار والاتجاه الذي يفرضه الغرب على العالم.

والمستقبل بالتأكيد ليس مفتوحاً على الغرب فحسب، بل هو مفتوح على كل الثقافات والأمم والحضارات، وبحاجة إلى اكتشاف جديد في زمن زحف العولمة.

وأخيراً، فإن العولمة تستدعي من الأمم والحضارات ضرورة أن تجدد نظرتها إلى العالم، وتعيد تقويمه حضارياً، وهل سوف تكون العولمة آخر مطافات الغرب؟ أو أنها ستكون قاعدة انبعاث الحضارات الأخرى؟ وكيف نحول هذا الاندماج والترابط والتداخل الشديد بين أجزاء العالم وأطرافه من صدام الحضارات إلى تعارف الحضارات؟

هذا يعني أن للعولمة أسئلتها، الصامتة والخافتة، وأنها سوف تفتح غير احتمال على العالم والمستقبل

الفصل الرابع

صدام الحضارات.. انسداد الأفق

1 ـ صدام الحضارات وعالم ما بعد الحرب الباردة

مع نهاية الحرب الباردة، انشغل العالم بالتفكير السياسي والاقتصادي، والتخطيط الاستراتيجي والمستقبلي لمرحلة ما بعد هذا التغيُّر، الذي فرض نفسه باهتمام كبير على مختلف المراكز والمعاهد والجامعات، بأقسامها السياسية والاستراتيجية والاقتصادية في الغرب والعالم، واشتغل بهذه القضية خبراء ومفكرون ينتمون إلى حقول ومجالات عديدة ومختلفة، كل يشتغل بها من زاويته ومجال اختصاصه، والجامع بينهم في هذا الاهتمام هو التخطيط للمستقبل، واستشراف مسارات القرن الحادي والعشرين بعد أن دخل العالم مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

وأمام هذه القضية، تعدَّدت اتجاهات التفكير ومناهج النظر وتباينت، وكان من الطبيعي أن يحصل هذا النمط من التعدُّد والتباين، وحتى التناقض أيضاً؛ لأن التحولات التي حصلت وما

زالت تحصل في العالم، كانت من الخطورة والكثافة والسرعة بحيث قلبت معها توازنات بعض النظريات والأفكار التي كانت راسخة في مرحلة الحرب الباردة، وتراجعت معها بعض النظريات والأفكار التي لم تصمد أمام قوة هذه التحولات وفاعليَّتها، خصوصاً تلك النظريات والأفكار التي اتصفت بنوع من التشدُّد أو التماسك الشديد.

كما أن هذه التحولات العالمية المتسارعة فتحت معها كافة الاحتمالات المتوقعة وغير المتوقعة، من داخل السيطرة وخارج السيطرة، القريبة والبعيدة، فمن الذي كان يتوقع هذه السرعة المذهلة في تفكُّك الاتحاد السوفييتي وانهياره، وتلاشي المنظومة الشرقية، وتصدع الماركسية؟ ومن الذي كان يتوقع انبعاث كل هذه التوترات السياسية والاقتصادية والثقافية المتعاظمة والمتسارعة في دول ومجتمعات كثيرة من دول العالم، التوترات التي وصفها الباحث الفرنسي بيار لولوش بفوضى الأمم، ووصفها كتاب جامعة أكسفورد الصادر عام 1994م بالدول في عالم متقلب، ووصفها المفكر السياسي الأمريكي زبغنيو بريجنسكي في عنوان كتاب له صدر عام 1993م بـ «الانفلات.. الاضطراب العالمي عشية القرن الحادي والعشرين»، ووصفها أستاذ العلوم السياسية صمويل هنتنغتون بـ «صدام الحضارات»؟

هذه التحولات، بهذه الدينامية والاتساع والتأثير، فرضت على العالم ضرورة تجدُّد النظريات والمفاهيم، وتحديث المنظومات الفكرية والسياسية والاقتصادية، بالشكل الذي يجعلها تواكب هذه التحولات، وتتكيف مع معطياتها وحقائقها الجديدة والمتغيرة.

لهذا، فقد أصبح العالم حقلاً حيوياً وخصباً لاختبار الأفكار، وامتحان النظريات، وابتكار المفاهيم الجديدة، وتطوير مناهج النظر

والتحليل والاستشراف، بالنمط الذي يمكن أن يسهم في إثراء الفكر السياسي، وتجدُّد العلوم الاجتماعية والإنسانية بصورة عامة.

مع ذلك، كانت هناك بعض الصعوبات التي واجهت المفكرين والمنظرين والمحللين لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، من جهة القدرة على التنبؤ، وإمكانية فهم بعض الظواهر التي ظلت في حالة من التحول وعدم الثبات وتفسيرها، والمفارقة التي ظهرت لهؤلاء أنه في مرحلة الحرب الباردة، كان من الممكن إعمال التفكير، وتطبيق بعض القواعد والأساليب على أوضاع يمكن الإحاطة بها، والتعرف إليها بشكل واضح ومحدد، مع إمكانية إدراك المعطيات، والقدرة على التنبؤ في إطار القواعد والأنساق التي كانت معروفة ومطبَّقة.

أما في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، فكانت الأوضاع تتحرك بسرعة، وحركة الأحداث لا تكاد تتوقف أو تهدأ، والمتغيرات ليست لها صورة محددة، وكأن التاريخ بات يغير نفسه، ويطوي بعض صفحاته، لهذا كان من الصعب الوصول لتفسيرات نهائية وقطعية، أو التنبؤ لمسارات واتجاهات واضحة وثابتة.

ومن نتائج هذه الحالة أن من كان متفائلاً في البداية تراجع عن تفاؤله، في ما بعد، أو بات أقل تفاؤلاً، ومن كان جازماً في أحكامه أول الأمر اهتز لديه هذا الجزم، وأصبح بعضهم شكاكاً في ما حوله، ومن كان يعتقد أنه مع نهاية الحرب الباردة سوف تنتهي المشكلات والحروب التي كانت إفرازاً لها، وجد أن العالم بات يكتشف أنه أمام مشكلات من نمط مختلف، وتفجرت بعض الحروب التي ما كان من الممكن لها أن تتفجر في مرحلة الحرب الباردة.

لذلك أصبحت التفسيرات والتحليلات بصورة عامة تميل إلى أن تكون حذرة ومرنة ونسبية، وهناك من أخذ يشكك في صدقية انتهاء

الحرب الباردة، وأصبح بعضهم يتساءل: هل انتهت الحرب الباردة فعلاً أو أنها أعادت إنتاج نفسها بصورة أخرى، من صورة حرب باردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي، محورها القوة العسكرية، إلى صورة حرب باردة بين الولايات المتحدة الأمريكية واليابان محورها القوة الاقتصادية، أو من صورة حرب باردة بين الشرق والغرب محورها السياسة والاقتصاد والأيديولوجيا، إلى حرب باردة بين عالم الغرب وعالم الإسلام محورها الدين والثقافة والحضارة، أو من صورة حرب باردة في العلن، إلى حرب باردة في الخفاء، أو من صورة حرب باردة إلى سلام بارد، أو من صورة حرب باردة انتهت بين دول المركز، إلى حرب باردة استمرت بين دول الأطراف؟

ومن بين أهم النظريات والأفكار الغربية التي حاولت أن تقدم تفسيراً مركباً وكلياً لتحولات السياسات العالمية، في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، نظرية صدام الحضارات التي طرحها وبشر بها صمويل هنتنغتون أستاذ العلوم السياسية، ومدير معهد جون م. أولين للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفرد الأمريكية.

شرح هنتنغتون هذه النظرية في مقالة نشرها بمجلة «فورين أفريز» (الشؤون الخارجية) صيف عام 1993م، ثم حولها إلى كتاب صدر سنة 1996م، بعد أن توسع في دراستها وتحليلها والبرهنة عليها، بعنوان «صدام الحضارات.. وإعادة صياغة النظام العالمي».

وقد أثارت هذه النظرية جدلاً واسعاً، وحرضت على نقاشات سجالية وساخنة، وأصبحت من أكثر المقولات تداولاً بين المثقفين والكتاب والأكاديميين وحتى السياسيين، وعقدت في شأنها العديد من الندوات والحوارات الفكرية والسياسية، وكتبت عنها العديد من المقالات والدراسات في مجلات ودوريات وبلغات كثيرة.

وكان من المتوقع، آنذاك، أن تثير هذه النظرية كل هذا السجال الثقافي والسياسي في مختلف مراكز العالم، لأنها جاءت في ظرف كان العالم يستبشر فيه بانتهاء الحرب الباردة، وإذا بهذه النظرية تبشر بصدام على مستوى الحضارات، كأنها تدعو إلى حرب باردة بين الحضارات.

ولحساسية هذه النظرية وخطورة ما تضمَّنته من أفكار وتصوُّرات، فقد تعددت في شأنها وجهات النظر. ففي النطاق العربي، هناك من رأى، آنئذٍ، أنَّها من أكثر الأفكار الغربية عقلانية، وذهب إلى هذا الرأي الدكتور محمد عابد الجابري في محاضرة ألقاها بجامعة دمشق سنة 1995م، رأى فهمي هويدي أنها لا تخلو من وجاهة في ذاتها[1]، وقال عنها الدكتور عبد الله الشيخ: إنَّ هذا الطرح هو أقرب إلى الطرح الإسلامي في أحد جوانبه[2]، وصورها ميشال نوفل بأنها تمثل الإطار المفاهيمي لسياسة الاحتواء المزدوج التي تنتهجها الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق العربي الإسلامي منذ حرب الخليج الثانية[3]. وأشدُّ من انتقدها من المفكرين العرب في وقتها الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد الذي رأى أن هنتنغتون اتبع منطلقاً خاطئاً وتحليلاً دافعه سياسي، وأن منهجه مستقى من آراء مصادر

---

(1) فهمي هويدي، المسلمون وسيناريو الصراع بين الحضارات، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، السنة السابعة عشرة، العددان 67 ـ 68، شباط ـ تموز/ فبراير ـ يوليو عام 1993م، ، ص6.

(2) عبد الله الشيخ، عالم ما بعد الحرب الباردة في الفكر الغربي: مستقبل العالم على ضوء مقال صراع الحضارات، مجلة شؤون الشرق الأوسط، واشنطن، السنة الثانية، العدد الأول، ربيع ـ صيف 1994م، ص155.

(3) صمويل هنتنغتون وآخرون، صدام الحضارات، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995م، ص9.

ثانوية وصحافية وسطحية، وليس مبنَّياً على واقع الحضارات، وشبه موقفه بموقف المؤرخ والمستشرق الإنجليزي برنارد لويس الذي ينتقي المصادر التي تناسبه في سرد تاريخ الشرق الأوسط والإسلام، وهذه الأفكار التي عبر عنها هنتنغتون، كما يضيف إدوارد سعيد، إنما تحيي روح الحرب الباردة، إلا أن العدو بات الإسلام والعالم الثالث بدل الشيوعية والاتحاد السوفيتي. وصنف سعيد هنتنغتون في صفوف الكتاب والمؤلفين الداعمين للاستعمار، والذين كتبوا في تلك الحقبة[1].

وقد تواصلت وجهات النظر بأنماطها المختلفة، والنقدية منها بالذات في شأن هذه النظرية، وما زالت متواصلة إلى هذا الوقت، ولم تنقطع أو تتوقف، وإن صارت أقل بكثير من السابق. وسوف يستمر هذا السجال النقدي ما دام هناك من يبشر بهذه النظرية، أو يحرض عليها، ولا أدري إن كان ينطبق على هذا السجال أحد أوجه صدام الحضارات أم لا؟.

2 ـ صدام الحضارات.. نقد في المنهج

انخراطاً، في هذا المنحى النقدي لنظرية صدام الحضارات، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً: يبدو أن هنتنغتون كان محكوماً بفرضية الصدام بين الحضارات، الفرضية التي وظف لها ما عنده من خبرة معرفية ومنهجية متصلة بمجال تخصُّصه الأكاديمي والمهني، لكي يبرهن على صدقية هذه الفرضية وصحتها.

---

(1) صحيفة الحياة، لندن، العدد 11686، الجمعة 17 شباط/ فبراير، عام 1995م.

ولعلّ مبعث هذه الفرضية أنّ الباحثين، في الغرب، بصورة عامة، يقرؤون التاريخ الإنساني ويفسرونه من زاوية الصراع والنزاع والصدام على مستوى الطبقات، أو الأجناس، أو الثقافات، أو الدول والحضارات.

كما أن طبيعة علاقات الغرب، في تاريخه الحديث والمعاصر، بالأمم والشعوب والحضارات الأخرى غير الغربية، والتي حكمته أسهمت في تكريس مثل هذه الفرضية، فقد تعامل الغرب مع الحضارات الأخرى بمنطق الاستعمار والإمبريالية، وبذهنية التدمير والسيطرة، وهو السلوك الذي وثقه روجيه غارودي، في كتابه «حوار الحضارات»، وفصل الحديث عنه إدوارد سعيد، في كتابه «الثقافة والإمبريالية»، وهناك العديد من المؤلفات والدراسات والوثائق والشهادات التي فضحت هذا السلوك الأوروبي وانتقدته.

يضاف إلى ذلك أن طبيعة والمعارف والأدوات المنهجية التي تعامل بها هنتنغتون، من خلال مجال تخصُّصه الأكاديمي، في مجال علم السياسة وعلم الدول بوجه خاص، قربت ورجحت له مثل هذه الفرضية.

لهذا يمكن القول: إنَّ ما قدمه هنتنغتون هو عبارة عن قراءة سياسية للحضارات، وبمنهجيات وأدوات في النظر والتحليل تنتسب إلى العلوم السياسية، ونظرية الصراع هي واحدة من النظريات الرئيسية في هذه العلوم. ويقترب من هذا الرأي ما أشار إليه فؤاد عجمي في سياق نقده لهذه النظرية؛ إذ رأى أنَّ تفكير هنتنغتون ناجم عن انشغاله بالدولة في الغرب وقوتها وشروط اشتباكها مع الباقي[1].

---

(1) صمويل هنتنغتون وآخرون، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص46.

وهناك، من الكتاب، من صنَّف هذه النظرية في نوعٍ من الأبحاث يقع بين العلوم السياسية وفلسفة التاريخ، في إشارةٍ إلى طبيعة القراءة السياسية لهنتنغتون في تقويمه للحضارات.

وإذا كان هنتنغتون ينطلق، في تكوين نظريته من النزاعات والحروب المتفرقة والمتناثرة في مختلف قارات العالم، فإن هذه النزاعات والحروب لا يمكن تفسيرها في إطار العامل الثقافي والديني فحسب، وإنما تتعدد أسبابها وتختلف، بتعدد هذه النّزاعات الحروب واختلافها، وكل حالة لها أسبابها ووضعياتها الخاصة، بحيث يصعب النَّظر إليها من خلال فرضية أو نظرية كلية وعامة.

كما لا يمكن النظر إلى العلاقات بين الحضارات، لا في الماضي، ولا حتى في المستقبل، من خلال فرضية واحدة، وبالذات فرضية الصدام بين الحضارات. والذي نعرفه ويوثقه التاريخ الإنساني أن العلاقات بين الأديان في دولة المسلمين بالأندلس كانت على درجة عالية من التعايش والتسامح بين المسلمين والمسيحيين واليهود، فحينما خرج المسلمون من الأندلس، بعد سقوط دولتهم هناك سنة 1492م، خرج معهم اليهود إلى تركيا خوفاً على أنفسهم من الذين حكموا الأندلس بعد ذلك، إلى جانب أمثلة أخرى.

ثانياً: لم يُعطِ هنتنغتون أي مجال للنظر والتفكير في فرضية الحوار بين الحضارات، وتركز الطرح عنده، بصورةٍ أساسية، على فرضية الصدام بين الحضارات، لكنه أشار في خاتمة المقالة وبشكل عابر إلى الدعوة للتعايش، وحسب قوله: وبالنسبة إلى المستقبل لن تكون هناك حضارة عالمية، بل عالم يضم حضارات مختلفة ينبغي أن يتعلم كل منها التعايش مع غيره.

لكن الذي لم يتحدث عنه هنتنغتون هو: كيف تتعلم هذه الحضارات التعايش، هل على قاعدة الصدام أو على قاعدة الحوار

والتفاهم؟، كما أنه لم يشرح كيف تنتقل هذه الحضارات من حالة الصدام إلى حالة التعايش والحوار؟

مع ذلك، فإن هنتنغتون سرعان ما ينقلب على هذه الدعوة، لكي يكرس فرضيته التي يدافع عنها، وكأنه يبشِّر بها، حين يقول: «وهذه النتائج الضمنية ينبغي تقسيمها بين نتائج تعطي أفضلية للغرب في الأجل القصير، أو نتائج تسوية في الأجل الطويل. فمن الواضح أن ما يتفق في الأجل القصير مع مصلحة الغرب، أن يتدعم التعاون والوحدة المتزايدان داخل حضارته، وخصوصاً بين العنصرين الأوروبي والأمريكي الشمالي، وأن تدمج في الغرب مجتمعات ـ في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية ـ ثقافاتها قريبة لثقافات الغرب، وأن يتم الحفاظ على علاقات التعاون مع روسيا واليابان، ومنع تصاعد النزاعات المحلية داخل الحضارات إلى حروب كبيرة»[1].

هذا عن الغرب، وعن مجتمعاتٍ تكون ثقافاتها قريبة من ثقافات الغرب، أما عن رؤيته للحضارات الأخرى التي تقع خارج المحيط الغربي، فيؤكد هنتنغتون على ضرورة «الحد من توسع القوة العسكرية للدول الإسلامية والكونفوشيوسية، أو الاعتدال في تخفيض القدرات العسكرية الغربية، والحفاظ على التفوق العسكري في شَرق آسيا وجنوبها الغربي، واستغلال الخلافات والنزاعات بين الدول الكونفوشيوسية والإسلامية، ودعم المجموعات الحضارية الأخرى المتعاطفة مع القيم والمصالح الغربية، وتقوية المؤسسات الدولية التي تعكس المصالح والقيم المشروعة للغرب، وتدعم مشاركة الدول غير الغربية في تلك المؤسسات».

فهل هذا الطرح يجعل الحضارات تتعلم كيف تتعايش؟ أو كما

---

(1) صمويل هنتنغتون وآخرون، المصدر نفسه.

يتساءل إدوارد سعيد: «هل اتباع هذا المنهج يشكل الطريقة المثلى لفهم ما يجري في العالم؟ أم أنه ينتج خريطة مبسطة للواقع تعقد الخلافات الحضارية بدل أن تخففها، وتؤدي إلى تضخيم التوجهات القومية والعنصرية. إن هدف هنتنغتون تأكيد وجود اصطدام حضاري بين ما يسميه الغرب، والحضارات غير الغربية، وبينها الإسلام والكونفوشيوسية، وعلى الغرب أن يحسن إدارة هذا الإصطدام»[1].

ثالثاً: مع كل ما أخذه الغرب من معارف وعلوم من الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وما اكتشفه من قدرة حضارية خلَّاقة في الإسلام، وما عرفه عن الدور الكبير الذي أدَّاه الإسلام في نهضة العقل والعلم والآداب، ومشاركته في بناء الحضارة الإنسانية، ومع ما يمكن أن يقدمه هذا الدين لمستقبل الإنسان، والارتقاء بالحضارة البشرية، مع كل هذا وغيره، لا يريد الغرب أن يصحح علاقته بالإسلام، وهذا أمر محيِّر حقاً.

وهنتنغتون وقع في هذه الإشكالية، وهو يسهم، بنظرية صدام الحضارات، في دفع الغرب نحو الاصطدام مستقبلاً بالإسلام، فتاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب عنده هو تاريخ نزاع وصدام مستمرَّين، وحسب قوله: «إن النزاع وفق خط الانقسام بين الحضارتين الغربية والإسلامية، مستمر منذ 1300 سنة، فبعد صعود الإسلام، انتهى إلى اكتساح العرب للغرب والشمال في تور عام 732م. ومن القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر، حاول الصليبيون بنجاح مؤقت الإتيان بالمسيحية والحكم المسيحي إلى الأراضي المقدسة. ومن القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر، قلب الأتراك العثمانيون الميزان، ومدوا سيطرتهم على الشرق

---

(1) الحياة، لندن، مصدر سابق.

الأوسط والبلقان، واستولوا على القسطنطينية، وحاصروا فيينا مرتين. وفي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومع انهيار القوة العثمانية، فرضت بريطانيا سيطرة الغرب على معظم شمال أفريقيا والشرق الأوسط.. إن هذا التفاعل العسكري الذي يمتد عمره قروناً بين الغرب والإسلام ليس من المرجح أن ينحسر، بل قد يصبح أكثر خطراً».

وحين يتحدث عن مستقبل هذه العلاقة، يقول هنتنغتون: «إن البؤرة المركزية للنزاع في المستقبل المباشر ستكون بين الغرب ودول إسلامية». ويضيف إليها الكونفوشيوسية.

وقد انتقد هذا الطرح السياسي السنغافوري كيشوري محبوباني الذي شارك في المطارحات النقدية لنظرية هنتنغتون؛ حيث ألمح إلى أنَّ هذه النظرية تكشف عن الإخفاق في وضع استراتيجية صالحة وقادرة على البقاء للتعامل مع الإسلام أو الصين، وهذا عيب مميت في الغرب[1].

وعلى خلاف ما يطرحه هنتنغتون، حذر وزير الخارجية الفرنسي الأسبق آلان جوبيه من اشتداد مناخ عدم التفاهم بين الغرب والإسلام، معتبراً أن الوضع في الجزائر يجب أن يحثنا على النظر، في المدى الطويل، إلى العلاقات بين ضفتي المتوسط، وأبعد من الغرب والإسلام، وعلى الأوروبيين أن يتساءلوا عن مناخ عدم التفاهم الذي يبدو اليوم سائداً بين الثقافتين، لأن ذلك يشكل وضعاً قلقاً وخطيراً[2].

وبالتأكيد، ليس من صالح الغرب أن يستمر هذا التوتر في

(1) صمويل هنتنغتون وآخرون، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص60.

(2) في كلمة ألقاها أمام مجلس النواب الفرنسي في 3/ 11/ 1994، صحيفة السفير، بيروت، السبت 15/ 11/ 1994م.

علاقته بالإسلام، وتصوير العلاقة دائماً على قاعدة الصدام، فهذا ما ينبغي أن يعاد النظر فيه، وتصحَّح العلاقة بما يخدم مستقبل الإنسان والحضارة الإنسانية.

رابعاً: إن المكوّن الحقيقي لنظرية هنتنغتون هو أنه ينطلق من خلفية الحفاظ على مصالح الغرب، وضبط هيمنته على العالم، واستمرار تفوّقه وفرادته على بقية الحضارات.

ولا شك في أن هذه خلفيات شديدة التحيُّز إلى الغرب، ولا تسهم إلا في تكريس الانقسامات في العالم، وترسيخ الفروقات بين الحضارات. وهنتنغتون بهذه الخلفيات إنما يغلب السياسة على الثقافة والحضارة، ويجعل من السياسة الحقل الذي يشكل له الدوافع والتصورات، ويحدد منهجيات النظر والتحليل التي يتعامل بها مع الثقافة والحضارة. ولهذا يمكن القول: إنَّ نظرية هنتنغتون هي نظرية سياسية في الأساس، حتى لو كان مجالها هو الثقافة والحضارة.

والذي ضاعف من حساسية هذه النظرية وخطورتها، هو أنها جاءت في وقت كان العالم يريد فيه أن يتخلص من مشكلاته وأزماته القديمة، التي تراكمت وتفاقمت وكاد يختنق بها، وينظر إلى المستقبل بتفاؤل وطموح. وإذا بهذه النظرية تجعله يرتد إلى الوراء، وتشكل له صدمة تبعث فيه الإحباط واليأس، وتسلب منه ذلك التفاؤل والطموح في النظر إلى المستقبل.

وهذا يعني أن الغرب ما زال لا يريد تغيير تلك النظرة التي كونها عن ذاته، بحيث لا يضع نفسه في إطار التكامل مع بقية العالم، وإنما يرى ذاته في جانب وبقية العالم والحضارات الأخرى في جانب آخر. وقد أفصح هنتنغتون عن هذه النظرة بقوله: إن المحور البارز للسياسات العالمية سيتمثل في العلاقات بين الغرب والباقي، والعالم عنده ينقسم إلى ثنائية الغرب وبقية العالم، أو الحضارة الغربية والحضارات غير الغربية.

3 ـ لماذا الخوف من انبعاث الحضارات؟

تحاول نظرية هنتنغتون أن تحذِّر الغرب من إمكانية انبعاث حضارات في العالم، أو إمكانية أن تستعيد هذه الحضارات الوعي بهويَّاتها الذاتية وبثقافاتها الأصيلة، الوضع الذي يمكن أن يسهم أو يحرض في نظر هنتنغتون على صدام بين الحضارات، أو بين الغرب وباقي الحضارات الكبرى غير الأوروبية.

وهنا نتساءل، بناء على صحة هذا الافتراض: هل في اعتقاد الغرب أن ليس في مصلحته، أو مصلحة العالم، انبعاث الحضارات الأخرى غير الأوروبية؟ وهل من مصلحة الغرب أن يعيش العالم متأخراً ومتخلفِّاً، وهو الوحيد المتفوِّق والمتقدِّم؟ وهل نفهم من نظرية صدام الحضارات أن يقوم الغرب بقمع وانبعاث الحضارات في العالم ومواجهته؟.

لا يُستبعد أن يكون الغرب محكوماً بهذا النمط من التفكير، وبهذه العقلية في التعامل مع الحضارات الأخرى، وهذا من أسوأ ما في عقلية الغرب وثقافته. وتاريخياً، مارس الغرب هذا السلوك في علاقاته واحتكاكاته بالحضارات الأخرى، منذ بداية دخوله عصر النهضة والتقدم، وإلى اليوم، وهو ما زال يمارس هذا السلوك، منطلقاً فيه من ذهنية المركز والأطراف، وهي الذهنية التي تكرس منطق التبعية، وتقاوم نظرة المساواة مع الآخر والتكامل معه.

والوقائع التاريخية تفيد أن الغرب، في كل المجتمعات التي وصل إليها في عصور توسعاته الاستعمارية، كان يعطل مقومات النهوض والتقدم في هذه المجتمعات، سعياً منه إلى تحويلها إلى مجتمعات تابعة تدور في فلكه، وأسواق مفتوحة على منتجاته.

وما تنبغي معرفته هو أنَّ الانبعاث إذا ما انطلق، في أمة أو

حضارة، كان من الصعب إيقافه، لأن الانبعاث، في مثل هذه الحالة، يختزل في داخله قوة النمو، وهي قوة مذهلة عند انطلاقتها، شبيهة بالبذرة التي تخترق الأرض والحجر في حالة نموها، لأنّه في هذا النمو انبعاث قوة الحياة التي لا يمكن أن تقاوم.

وتتمثّل المشكلة، هنا، في انقلاب المعادلة والصورة في الفكر الغربي، فبدلاً من أن يسهم الغرب في نهضة العالم، وتنمية الحضارات، وتجديد الثقافات، وهو أفضل عمل كان بإمكان الغرب أن يسهم فيه، ويقدمه للعالم وللإنسانية كافة، تحول إلى عقبة أمام تقدم العالم، وتطور الحضارات غير الأوروبية.

وهذه هي مشكلة الغرب الذي ما زال عاجزاً عن إدراك حاجته للحضارات الأخرى، وعاجزاً عن تكوين رؤية جديدة تتصف بالأخلاقية والشراكة في فهم الحضارات الأخرى، وبناء التواصل الإيجابي معها.

وفي سياق نقده لنظرية هنتنغتون، تساءل الصيني ليوبينيان: هل يصبح القرن الحادي والعشرين عصراً يمكن أن تندمج فيه الحضارات من خلال التفاعل والتوافق في الرأي؟ وحسب رأيه فإنَّ المهمة الأصعب هي عملية إنقاذ الناس أنفسهم بأنفسهم، أي تحويل الناس الخانعين المرتعدين إلى بشر حقيقيين، ولا ريب في أن إثراء روح الإنسان هي المهمة الأطول والأشق، وهي مهمة تتطلب استخدام خير ما في الحضارات جميعاً، وليس التركيز على ما بينها من خلافات[1].

والحقيقة التي لا بد من أن يدركها الغرب، عاجلاً أم آجلاً، هي أن العالم لن يرضى لنفسه البقاء تابعاً ومتأخراً طوال الوقت،

---

(1) صمويل هنتنغتون وآخرون، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص67.

خصوصاً وأن الوعي بالحضارة كما يقول هنتنغتون نفسه آخذ في التزايد، لذلك فهو ينتقد تصور بعض الغربيين في اعتبار أن الحضارة الغربية تمثل حضارة كونية تناسب كل الناس، وحسب اعتقاده فإن الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب، بل هي فروق أساسية، فالحضارات تتمايز الواحدة عن الأخرى في التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والدين، وللناس في الحضارات آراء مختلفة عن العلاقات بين الله والإنسان والفرد والمجموعة والمواطن والدولة، والآباء والأبناء والزوج والزوجة، وآراء مختلفة عن الحقوق والمسؤوليات والحرية والسلطة والمساواة. وهذه الفروق نتاج قرون، ولن تختفي سريعاً، إنها فروق أساسية بدرجة أكبر من الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية والنظرة السياسية. ويرى أيضاً بأن الاختلافات لا تعني النزاع بالضرورة، والنزاع لا يعني العنف بالضرورة.

والحضارات التي تحدث عنها هنتنغتون هي بين سبع أو ثماني حضارات كبيرة، هي الحضارة الغربية والكونفوشيوسية واليابانية والإسلامية والهندية والسلافية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية، والإفريقية على تردد.

وعن نقده لنظرية الحضارة الواحدة يقول هنتنغتون: «إن نموذج العالم الواحد الذي يقول أن هناك حضارة عالمية شاملة قائمة الآن أو من المرجح أن تقوم في السنوات القادمة، ومن البديهي أن الناس يتسمون الآن وقد اتسموا منذ آلاف السنين بسمات مشتركة تميز البشر عن الأنواع الأخرى. وكانت هذه السمات على الدوام متسقة مع وجود ثقافات مختلفة جداً. ومقولة أن ثقافة عالمية أو حضارة عالمية شاملة تبزغ الآن، تأخذ أشكالاً مختلفة لا يصمد أي منها حتى للتمحيص العابر. والقول أن السلوفينيين والصرب والعرب

واليهود والهندوس والمسلمين، وأهل التيبت والصينيين واليابانيين والأمريكيين، ينتمون جميعاً إلى حضارة شاملة واحدة حدَّدها الغرب، هو هروب من مواجهة الحقيقة».

لا شك في في صحة هذا الكلام. والتاريخ، في كل أزمنته وعصوره، ما كانت تحكمه وتهيمن عليه كلياً حضارة واحدة، بل كانت هناك دائماً غير حضارة تتفاوت في مستويات تمدنها وتقدمها. وإذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية تمثل، في الوقت الراهن، القطب الواحد سياسياً وعسكرياً، فإنها تفتقد هذه القطبية الآحادية اقتصادياً، فهناك اليابان وألمانيا والنمور الآسيوية، وتفتقدها ثقافياً أيضاً، فهناك الإسلام الذي يعدّ الديانة الأكثر انتشاراً في العالم من بين كل الديانات والثقافات العالمية.

وإذا كنا نتفق مع هنتنغتون في شأن تعدد الحضارات، فإلى ماذا يريد أن يصل بفكرته: «صدام الحضارات»؟ هل إلى انتصار حضارة واحدة وهي حضارة الغرب على باقي الحضارات الأخرى؟ وهل من طبيعة تعدُّد الحضارات أن يتولَّد الصدام الذي يصوره بالأكثر توتراً، وأكثر استدامة وعنفاً، والمرشح للتصعيد إلى حروب عالمية؟ فما هي فائدة هذا التعدُّد إذا كان يصل بالعالم إلى هذه النتيجة؟.

والمعادلة السليمة هي أن الدعوة إلى تعَدُّد الحضارات، ينبغي أن ترافقها دعوة للحوار والتعارف بين الحضارات، لا إلى صدامها وصراعها.

ومن جانب آخر، انتقد هنتنغتون نظرية نهاية التاريخ، ورأى أنّ دعوتها القائلة: إنَّ انهيار الاتحاد السوفيتي يعني نهاية التاريخ والانتصار الشامل للديمقراطية الليبرالية عبر العالم، هي مغالطة البديل الوحيد، وترجع بجذورها إلى الافتراض الذي شاع في الحرب الباردة، بأن البديل الوحيد للشيوعية هو الديمقراطية

الليبرالية، وأن زوال الأولى يؤدي إلى عالمية الثانية. بيد أنه من الواضح أن هناك إشكالات عديدة من النزاعات الاستبدادية والقومية وهيمنة الشركات، وشيوعية السوق مثلما هي الحال في الصين، لا تزال حية وفي حالة جيدة في عالم اليوم. والأمر الأكثر أهمية هو أن هناك جميع البدائل الدينية التي تقع خارج العالم المدرك بمقاييس الأيديولوجيات العلمانية. إن الدين مركزي في العالم الحديث، وربما كان القوة المركزية التي تحرك الناس وتحشدهم في المستقبل، والاعتقاد بأن الغرب قد كسب العالم إلى الأبد، بسبب انهيار الشيوعية السوفييتية، محض غرور أجوف.

والسؤال الذي يطرح على مفكِّري العالم العربي والإسلامي في هذا المجال: أين هي أفكارنا وأطروحاتنا الجادة لتقويم التحوُّلات العالمية واستشراف المستقبل، ولتكوين المعرفة بالاتجاهات السياسية والحضارية الكبرى في العالم، وهكذا لتكوين المعرفة بموقع الإسلام والعالم الإسلامي في هذا العالم المتغير، وفي هذا العصر المتحول، لكي نتجاوز ما يسميه الدكتور وجيه كوثراني استتباعاً فكرياً ومنهجياً تفرضه مركزية التفكير الاستراتيجي في العالم على التفكير المحلي في أطراف العالم، هذا التفكير الذي لا يخرج في أغلب الأحيان عن إطار ردود الفعل ليس أكثر[1].

وليس صحيحاً على الإطلاق القول: إنَّ مفكري دول العالم النامي تنقصهم الأدوات والأدبيات لتكوين تقويمات استراتيجية لعالمنا المعاصر.

(1) صمويل هنتنغتون وآخرون، المصدر نفسه، ص92.

الفصل الخامس

من أجل بناء نظريَّة لحوار الحضارات

1 ـ غارودي ونظريَّة حوار الحضارات

حينما دعا روجيه غارودي، في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين، إلى حوار الحضارات، أراد من هذه الدعوة أن تكون خطاباً نقدياً للغرب، متوجهاً منه وإليه، قاصداً به ضرورة أن يلتفت الغرب لبعض مشكلاته وإشكالياته الناشئة في منظومته الفكرية والفلسفية والاجتماعية، وطريقته في التطور الحضاري، وفي نمط رؤيته لعلاقاته بالعالم.

فقد اكتشف غارودي، بفكره النقدي، ومعرفته الواسعة، وانفتاحه على الثقافات غير الأوروبية، وجود أزمة حضارية عميقة في الغرب والحضارة الغربية، ورأى أن لا سبيل لتجاوز هذه الأزمة وتداركها، إلَّا بالانفتاح على الحضارات الأخرى غير الأوروبية، والتحاور معها، والتعلّم منها، لاكتشاف ما يسمِّيه بالفرص المفقودة، والأبعاد الإنسانية والأخلاقية المطلوبة، التي نمت في الحضارات والثقافات غير الأوروبية.

وهذه الأزمة التي يعيشها الغرب، في الربع الأخير من القرن العشرين، إنما ترجع في جذورها، حسب رأي غارودي، إلى عصر النهضة، الذي ولدت معه الرأسمالية والاستعمار معاً، وما صاحبه من تنكُّر وهدم لجميع الثقافات غير الأوروبية. فقد اتبعت الحضارة الغربية، في نموها وتقدمها، منذ القرن السادس عشر حتى نهاية القرن العشرين، طريقة أوصلتها، كما يعتقد غارودي، إلى أزمة داخلية عميقة، تتمثَّل حدودها في ثلاثة أبعاد رئيسية، شرحها في كتابه: «حوار الحضارات»، وهي:

1 ـ رجحان جانب الفعل والعمل، بالشكل الذي يتحول فيه الإنسان إلى مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك، ويفقد جوهره المعنوي والأخلاقي.

2 ـ رجحان جانب العقل، واعتباره قادراً على حل جميع المشكلات، بحيث لا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم حلها، والنتيجة بعد ذلك هي عدم القدرة على تحديد الغايات الحقيقية، والسيطرة على الوسائل.

3 ـ رجحان جانب الكم، وجعله معياراً ومقياساً لا نهائياً، فيصبح النمو نمواً كمياً صرفاً فحسب، في الإنتاج والاستهلاك.

ويرى غارودي أن حضارة تقوم على هذه الأبعاد الثلاثة هي حضارةٌ مؤهلة للانتحار.

وعلى ضوء هذا التحليل لأزمة الحضارة الغربية، بلور غارودي نظريته لحوار الحضارات، ناظراً بها إلى الغرب، بوصفها طريقاً لإنقاذه وتصحيح مساراته، وتشكلت هذه النظرية على أساس المرتكزات الآتية:

1 ـ الاهتمام بالحضارات اللاغربية في مجال الدراسات، وجعلها بمنزلة تعادل في أهميتها الثقافة الغربية.

2 ـ ضرورة أن يشغل مبحث الجمال منزلة تتيح له أن يعادل، في أهميته، تعليم العلوم والتقنيات.

3 ـ جعل الاهتمام بالمستقبل، يعادل في أهميته، من حيث التفكير والغايات والأهداف، أهمية التاريخ وعلم التاريخ[1].

هذه النظرية التي كونها غارودي، في «حوار الحضارات»، أراد بها أن يخاطب الغرب بصورة أساسية، لذلك فهي تنتمي إلى النظريات الغربية وتنَّصف في إطارها، وهي نظرية تنطلق من نقد التجربة والحضارة الغربيَّتِن، ويعبر غارودي عن ذلك بقوله: إنّ «حوار الحضارات أصبح ضرورة عاجلة لا سبيل لردها، إنه قضية بقاء، لقد بلغنا حد الخطر، بل لعلنا تجاوزناه، إن مهمتنا بعد الفرص التاريخية الضائعة، وضياع أبعاد الرجل الغربي، هي استئناف حوار حضارات الشرق والغرب، من أجل وضع حد لحوار الذات الغربي الانتحاري.. إدراك هذا النقص، وإدراك ما ندين به للثقافات والحضارات غير الغربية، هو اليوم على ما نظن السبيل الوحيد الذي بقي مفتوحاً أمامنا خارج مأزق الموت»[2].

لا يعني قولنا: تنتمي هذه النظريَّة إلى الحضارات الغربيَّة وتصنَّف في إطارها، بالضرورة، نقداً لها، أو رفضاً أو إسقاطاً، وإنما القصد هو تحديد طبيعة الفضاء المعرفي والمرجعي لهذه النظرية، وفهم غاياتها ومقاصدها، وكيفية التعامل معها.

(1) روجيه غارودي،س حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، 1978م، ص 186.

(2) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص 23.

وبالتالي لا يمكن الرجوع إلى هذه النظرية، إلا في إطار التثاقف والتواصل الفكري والمعرفي، ولا نستطيع الاعتماد عليها بوصفها نظرية كونية عامة، أو باعتبارها قابلة للتعميم على المستوى الإنساني، مع أنها قد تعد من أنضج النظريات في مجالها، وأكثرها دعوة للانفتاح والتواصل مع الثقافات والحضارات الأخرى غير الأوروبية.

ولعله، إلى اليوم، لم تتبلور نظرية أخرى لحوار الحضارات، في مستوى نظرية غارودي وتماسكها وخبرتها ودرجة انفتاحها، كما نظَّر لها وشرحها في كتابه الشهير: «حوار الحضارات»، وتمثلها في تجربته الفكرية، وفي الأطوار والانتقالات التي مر بها من المسيحية إلى الماركسية، ومن ثم إلى الإسلام، فلم يكن غارودي مجرد داعية لحوار الحضارات، بل كان مثالاً تطبيقياً لهذه الدعوة في تجربته الفكرية.

2 ـ هنتنغتون ونظرية صدام الحضارات

إذا كان غارودي ناظراً إلى الغرب، في نظريته لحوار الحضارات، فإن هنتنغتون هو الآخر أيضاً كان ناظراً إلى الغرب في نظريته لصدام الحضارات، والفارق بينهما هو أن غارودي نظر إلى الغرب من الداخل، وأراد أن يلفت النظر إلى أزمة الغرب الداخلية، في حين نظر هنتنغتون إلى الغرب من الخارج، وأراد أن يلفت نظر الغرب إلى التحديات الخارجية.

غارودي أراد، من حوار الحضارات، أن يكون منظور الغرب إلى العالم، في حين أراد هنتنغتون أن يكون صدام الحضارات هو منظور الغرب إلى العالم، وكلاهما كان ينطلق من خلفية التفكير في كيف يتجاوز الغرب أزمته الحضارية، مع ما بينهما من اختلاف جوهري عميق.

وبينما ركز غارودي، في نظريته، على الأبعاد الثقافية والأخلاقية والمعنوية، ركز هنتنغتون على الأبعاد السياسية والتكنولوجية والعسكرية. لهذا، فإن نظرية حوار الحضارات، حسب تحليل غارودي، تنتمي إلى المجال الثقافي وتتحدَّد به، في حين تنتمي نظرية صدام الحضارات، حسب تحليل هنتنغتون، إلى المجال السياسي وتتحدَّد به.

وهذا ما يفسر اهتمام هنتنغتون بمفاهيم القوة والتفوق والدينامية والتحالف، ودعوته الغرب إلى إعادة النظر في أنماط رؤيته وعلاقته بالعالم، بقصد المحافظة على فرادته ووحدانيته وليس من أجل عالميته وكونيته، العالمية التي يرى فيها هنتنغتون أنها قد تكون سبباً في الصدام بين الحضارات، وحسب تحليله فإن العالمية الغربية «خطرة على باقي العالم، لأنها قد تكون سبباً في حرب بين الدول الرئيسية في الحضارات المختلفة، وخطرة على الغرب نفسه، لأنها قد تؤدي إلى هزيمته، ومن ثم فإن مسؤولية القادة الغربيين تكمن ليس في محاولة جعل الحضارات الأخرى على صورة الغرب ومثاله، وهو أمر أكبر من طاقاتهم، بسبب انحسار قوتهم، وإنما في الحفاظ على الخصائص الفريدة للحضارة الغربية وحمايتها وتقويتها»[1].

لهذا، فقد حدد هنتنغتون خطة واستراتيجية لنظريته في صدام الحضارات، بقصد صون الحضارة الغربية كما يقول، وتكشف هذه الخطة، وبوضوح كبير، البنية السياسية والدوافع السياسية لهذه

---

(1) صمويل هنتنغتون احتمال اندلاع نزاع بين الحضارات، صحيفة المستقبل، بيروت، الأحد/ 28 تشرين الأول/ أكتوبر عام 2001م، العدد 804. نقلاً عن صحيفة لوموند الفرنسية 22 تشرين الأول/ أكتوبر عام 2001م.

النظرية، والانحياز التام للمصالح الغربية، ودورانها في الإطار السياسي والاستراتيجي الغربي، ومن ثم فلا يمكن أن تفهم هذه النظرية، أو تفسر، إلا على ضوء هذه الخلفيات.

ولا يخفي هنتنغتون حقيقة خطته المقترحة وبنيتها ومكوناتها، بل يجاهر بها، ويكشف عنها بصراحة تامة، حيث يقول: «ولصون الحضارة الغربية، على الرغم من انحسار قوة الغرب، ومن مصلحة الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية أن تنجز:

1 ـ الاندماج السياسي والاقتصادي والعسكري، وأن تنسق سياساتها لتمنع دولاً من حضارات أخرى، من استغلال الخلافات في ما بينها.

2 ـ أن تضم إلى الاتحاد الأوروبي وإلى حلف الأطلسي، الدول الغربية في أوروبا الوسطى، أي دول قمة فيزغراد بلدان البلطيق وسلوفينيا وكرواتيا.

3 ـ أن تشجع تغريب أمريكا اللاتينية، وجذب دولها بقدر الإمكان نحو الغرب.

4 ـ أن تكبح نمو القوة العسكرية التقليدية وغير التقليدية للدول الإسلامية، وللبلدان ذات الثقافة الصينية.

5 ـ أن تمنع اليابان من الابتعاد عن الغرب والاقتراب من الصين.

6 ـ أن تعد روسيا الدولة الرئيسة في العالم الأرثوذكسي، وقوة إقليمية أساسية تملك حقوقاً مشروعة في أمن حدودها الجنوبية.

7 ـ أن تحافظ على التفوُّق التكنولوجي والعسكري للغرب على الحضارات الأخرى.

8 ـ أخيراً، وخصوصاً، أن تعترف بأن أي تدخل للغرب في شؤون الحضارات الأخرى، سيشكل على الأرجح السبب الأخطر لعدم الاستقرار، ولنزاع شامل في عالم متعدد الحضارات»[1].

لا شك في أن التعامل مع عالم الحضارات، بهذا المنظور السياسي والاستراتيجي العسكري، هو الذي أثار مخاوف العالم من مقولة صدام الحضارات، خصوصاً أنها جاءت في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. لذلك فقد صدمت العالم في محاولتها لاصطناع انقسامات جديدة هي أشد عمقاً وخطورة، من الانقسامات التي كان عليها العالم في مرحلة الحرب الباردة.

وحينما أراد هنتنغتون أن يدافع عن هذه النظرية، أمام ردود الفعل العنيفة والواسعة والمحقة في مختلف مراكز العالم، حاول أن يصوِّر هذه النظرية بوصفها نظرية تفسيرية تحاول تفسير ما يجري في العالم من انقسامات ونزاعات وحروب، على خلفيات دينية وثقافية وقومية، في حين أن الخطة السياسية والاستراتيجية التي يقترحها، تؤكد أن مقولته ليست مجرد نظرية تفسيرية فحسب، بل هي نظرية إنشائية وتحريضية أيضاً، وهذا هو مصدر الخوف منها، ويبقى الجامع المشترك بين نظريتي غارودي وهنتغتون هو الغرب ناظراً ومنظوراً إليه.

3 ـ هل توجد لدينا نظرية في حوار الحضارات؟

منذ أن طرح السيد محمد خاتمي دعوته لحوار الحضارات، في خطابه الذي ألقاه في اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة في أب/

---

(1) صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه.

أغسطس عام 1998م، وإلى هذا اليوم، لم تتحول هذه الدعوة إلى نظرية واضحة ومتماسكة، بحيث يمكن القول: إنَّ العالم العربي والإسلامي له نظريته في مجال حوار الحضارات.

النظرية التي يفترض أن تستند إلى بنية معرفية، وقاعدة منهجية، وتراكمات تاريخية، وتستجيب لحاجات الأمة الذاتية، ومتطلباتها في السعي نحو التقدم والتمدن والتحضر، وعلى أرضية التواصل مع العالم، والانفتاح على الحضارات المختلفة.

أي النظرية التي تحدِّد شكل العلاقة مع الذات من جهة، ونمط العلاقة مع العالم من جهة أخرى، وعلى أساس مفهوم التقدم والتمدُّن. العلاقة مع الذات لمعرفة حاجة الأمة إلى التقدم والتمدن، والعلاقة مع العالم على هذا الأساس أيضاً، لمعرفة كيف نكتسب عناصر التقدُّم والتمدُّن من حضارات العالم المتعدِّدة.

في حين أن قضية حوار الحضارات، عندنا، ما زالت تدور في إطار كونها مجرد دعوة عامة، ولم تتحول إلى نظرية نعرف ماذا نريد منها لأنفسنا! ويصدق هذا الوضع علينا في مرحلة ما قبل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 2001م، وفي ما بعدها.

ما قبل هذه الأحداث، حين كانت الدعوة لحوار الحضارات تتصف بنوع من العمومية والإطلاق، وتنزع نحو العالمية والكونية، وتنطلق من الوضعيات والفرضيات السياسية والدولية، وتستهدف بصورة أساسية مواجهة مقولة صدام الحضارات، وتصوير أن الإسلام يدعو إلى الحوار والانفتاح والتسامح.

هذا الطرح، بهذه الطريقة، عادة، لا يكون فعَّالاً ومؤثِّراً، ولا يلفت الاهتمام بصورة حيوية وجادة، وذلك لطبيعته العامة والمطلقة، ولعدم قدرته على التراكم، واستيعاب التطور في مسارات واتجاهات محددة، ولافتقاده خطة استراتيجية واضحة المعالم، أو ارتباطه

بمشروع معرفي يسهم في تطوير الخطاب الفكري لهذه القضية، وإنمائه وتواصله، ومن ثم فإن هذا الطرح إنما يعبر عن رغبات وطموحات، وعن قيم ومثل أخلاقية نبيلة، لا يتأثر بها العالم، ولا يصغي إليها في العادة، وهو الذي تحكمه معادلات القوة والسيطرة والتفوُّق والثروة.

وتغيَّر الواضع بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، التي صدمت العالم بهزة عنيفة غيرت من صورته، وقلبت معادلاته وتوازناته، وأصبحت الحدث الذي تؤرخ به الألفية الثالثة الجديدة، وتأثرت به التطورات والتغيرات اللاحقة، ومازالت تتأثر به، وقد رأى المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية، في لندن، في تقريره السنوي عن التوازن العسكري في العالم، أن عهداً استراتيجياً جديداً قد بدأ منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فقد دفعت هذه الأحداث العالم ليعيش في أشد حالاته انفعالاً وتوتراً واضطراباً، وهيمنت عليه مفاهيم العنف والإرهاب والقوة، وأصبح المجتمع الإنساني لأول مرة كأنه يعيش صدام حضارات، المفهوم الذي أخذ العالم يتداوله على أوسع نطاق، وكأن هنتنغتون صدق في نبوءته حين بشَّر بهذا المفهوم عام 1993م، وأكده عام 1996م.

وفي الجانب الآخر، فإن هذه الأحداث لفتت انتباه العالم مجدَّداً، وبالذات في العالم العربي والإسلامي إلى مفهوم حوار الحضارات، المفهوم الذي أصبح له واقع فعلي، ولم يعد كما كان قبل هذه الأحداث مجرد مفهوم يعبر عن فهم أخلاقي نبيل، وعن طموحات ورغبات مثالية لا واقع لها ولا مصير.

ولهذا، فإن الربع الأخير من سنة حوار الحضارات، وتحديداً بعد أحداث أيلول/ سبتمبر شهد العالم العربي أوسع نشاط واهتمام بهذا المفهوم، ولأول مرة، في تاريخ الجامعة العربية، تدعو هذه

الجامعة إلى عقد مؤتمر فكري موضوعه حوار الحضارات. وبقدر ما لفتت هذه الأحداث الأنظار لمقولة هنتنغتون في صدام الحضارات، لفتت الاهتمام أيضاً إلى دعوة السيد خاتمي إلى حوار الحضارات، وأكدت قيمة هذه الدعوة والحاجة إليها في استشراف المستقبل.

ومع هذه الأحداث، كانت البداية الفعلية لحوار الحضارات على مستوى العالم، مع ذلك لم يحصل أي تقدم في صياغة نظرية أو بلورة خطاب متقن ومتماسك، إذ بقي هذا المفهوم يوجه لوظيفة دفاعية، الغرض منها مواجهة التشويهات والإسقاطات التي تعرضت لها الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، في أوسع حملة تشويهية تحصل في الغرب خلال نصف قرن. وحسب هذه المهمة، فقد تحوَّل مفهوم حوار الحضارات إلى أشبه ما يكون بمفهوم إعلامي يستهلك على نطاق واسع في وسائل الإعلام المختلفة والمتعددة، من دون أن يرتكز هذا المفهوم ويستند إلى بناء فكري وتاريخي عميق ومنظم، ومن دون أن تكون له تأثيرات فاعلة وحقيقية في تغيير المفاهيم والذهنيات، وتبديل الاتجاهات والسياسات العامة، لا في النطاقات الإقليمية، ولا في النطاقات العالمية، وبالتالي فهو أقرب ما يكون إلى مجرد مفهوم ساحر وجذاب، يغري الآخرين بالحديث عنه وحوله، والتباهي به، من دون أن تكون له فاعلية أو تأثير.

والمشكلة تكمن عندنا، فالعالم الإسلامي ليس هو الطرف الذي بإمكانه أن يقنع العالم بقضية حوار الحضارات، أو يؤثر في مساراته تجاه هذه القضية، لأن من يفتقد الحضارة والتحضُّر لا يمكن الاعتراف له بأن يكون شريكاً أو مؤثراً في قضية حضارية عالمية كبرى، مثل قضية حوار الحضارات، وهذا ما يفتقده العالم الإسلامي الذي ينتمي لحضارة عرفت في الماضي، وبات يفتقدها في الحاضر.

أما الذي يعوِّض على العالم الإسلامي افتقاده للحضارة، ويؤهِّله

لأن يكون طرفاً حقيقياً في مشروع حوار الحضارات، فهو الدين الإسلامي الذي يعد من أعظم الديانات السماوية وأكملها، وأكثرها توسُّعاً وانتشاراً في العالم وبين حضاراته المختلفة، فهو الدين الذي جعل من العلم فريضة، وهو الدين الذي لا يتنافر مع المدنية، وإنَّما يتناغم معها، والذي مازال يبعث أملاً بالمستقبل، وقدرة على التجدد والاجتهاد، كما أنه الدين الذي يتكامل فيه النقل والعقل، الشريعة والأخلاق، العبادات والسياسات، الفقه والإلهيات.

والحقيقة التي تحتاج إلى إدراك عميق هي أن العالم الإسلامي لا يمكن له النهوض والتقدم، بمعزل عن هذا الدين، وهذا ما ينبغي الانطلاق منه والتأسيس عليه.

4 ـ تصوُّر لبناء نظرية لحوار الحضارات

عندما طرح فوكوياما مقولته عن نهاية التاريخ سنة 1989م، حاول اختبار هذه المقولة في مقالة قصيرة نشرها في مجلة «ناشيونال أنترست» الأمريكية، وبعد أن تصدرت هذه الفكرة العناوين الرئيسية في بعض المجلات الأمريكية الشهيرة، مثل التايم، والنيوزويك وغيرهما، وتحولت في مدَّة قياسية كما يقول الكاتب الأمريكي ألن ريان إلى رعشة في كل العالم، وأصابت الكثير من القراء بالذهول، وبسبب ما أحدثته هذه المقولة من جدل وسجال على نطاق عالمي واسع، اندفع فوكوياما إلى تطوير هذه المقولة، بالتوسع في دراستها وتحليلها بالشكل الذي ظهر في كتابه الصادر سنة 1992م، بعنوان: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير». وحينما طرح صمويل هنتنغتون مقولته عن صدام الحضارات سنة 1992م، حاول هو الآخر اختبار هذه المقولة في مقالة قصيرة نشرها بمجلة «فورين أفيرز» الأمريكية، وبسبب ما أثارته هذه المقولة من نقاشات واحتجاجات نقدية وساخنة

بين مختلف ثقافات العالم وحضاراته، وبسبب ما فجرّته حولها، حسب قول أستاذ العلوم السياسية الكاتب الأمريكي جيمس كورت، من صدام كبير بين الكتاب، عمل هنتنغتون على التوسع في دراسة هذه المقولة، وجمع القرائن والأدلة والحوادث والوقائع التي تعزز اقتناعه بهذه الفكرة، كما ظهر في كتابه الصادر سنة 1996م، بعنوان: «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي».

في المقابل، حينما طرحت فكرة حوار الحضارات، التي دعا إليها، على المستوى العالمي، السيد محمد خاتمي، في خطابه سنة 1998م، لم يظهر من المثقفين والمفكرين والباحثين العرب والمسلمين اهتمام كبير بتطوير هذه الفكرة، والعمل على تعميقها فكرياً ومعرفياً، والاندفاع نحو طرحها في النطاق الإنساني، والدفاع عنها، والتأكيد عليها.

ولم ترتبط هذه الفكرة بأسماء تتواصل مع العالم في هذا الشأن، ولم نقدم إضافات فكرية متميزة ومهمة، تسهم في إنماء هذه القضية، وتجديدها وتراكمها.

كما أننا لم نبتكر لأنفسنا فهماً خاصاً تجاه هذه القضية، الفهم الذي يستند إلى حقائقنا التاريخية، ويرتكز على معاييرنا الفكرية، وينطلق من شروطنا الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ومن دون تكوين هذا القدر من الفهم المستقل، فإنَّه من الصعب علينا التواصل مع العالم في هذا المجال. لأن التواصل في جوهره هو عملية معرفية تنطلق من المعرفة، ويفترض أن تنتهي إليها، والذي لا يستطيع إنجاز معرفة، لا يمكن أن يقنع العالم بالتواصل، لأن المعرفة هي من أكثر البواعث تحريضاً وإقناعاً وقيمة.

وفي هذا الجانب الحيوي بالذات، يتحدد الضعف الحقيقي

عندنا، لكوننا غير مسهمين في رفد المعرفة الإنسانية، وإنمائها وتراكمها على المستوى الإنساني. والعالم، من جهته، لا يعترف لنا بهذا الدور، وهو الدور الذي يفترض أن يقوم على أساسه أي حوار بين الحضارات، لذلك من الصعب أن نمتلك القدرة على مواصلة حوار الحضارات، إذا لم نكتشف أو نطور إمكانيات التواصل مع العالم، وطرائقه ومنهجياته في مجالات المعرفة الإنسانية، وهذا هو التحدي الحضاري الذي ينتظرنا.

ومع أن قضية حوار الحضارات هي من قضايا العالم الكبرى، وهي شديدة الارتباط برؤيتنا وتفكيرنا لمسألتنا الحضارية، ومستقبلنا وعلاقتنا بالعصر والعالم، مع ذلك لم تتخَصَّص لهذه القضية مجلة فكرية واحدة في العالم العربي، تسهم بشكل دائم في دراسة هذه القضية، وتطوير المعرفة بها، وبناء تواصل بين المفكرين والباحثين المهتمين بها، ولكي تكون مثل هذه الخطوة من الصور الحية في تمثل هذه القضية.

وبطموح أكبر، كان يفترض أن ينهض لهذه المهمة، مركز متخصص للدراسات والبحوث يتعامل مع قضية بهذا المستوى، بقدرات علمية رفيعة، وبطريقة تجمع العقول المفكرة والمتخصصة، وبمنهج يراكم المعرفة ويطورها، خصوصاً أننا أمام مشكلة حساسة وحرجة هي أن معرفتنا عن حضارات العالم، لا نكونها نحن بأنفسنا، ولا نستقل بمعرفة خاصة بنا، وإنما نرجع في الغالب إلى دراسات الغربيين وبحوثهم الموسوعية في هذا المجال، وهي الدراسات المهيمنة على هذا الحقل.

والأشد حساسية وحرجاً، من ذلك، هو أنَّ حتى معارفنا نحن عن حضاراتنا، أصبحنا نأخذها من دراسات الغربيين، فعمليات التنقيب والحفريات الأثرية والتاريخية في مناطقنا، لسنا من ينهض

بها في العادة، وهكذا عمليات البحث والتحقيق، وصيانة المخطوطات المجهولة والقديمة والمتآكلة، بالإضافة إلى حماية الآثار والمواقع الأثرية، والحفاظ عليها والعناية بها. والتشجيع عليها غالباً ما يأتي من الغربيين، فكيف ندخل في حوار بين الحضارات، ونحن لا نعتمد على أنفسنا في تكوين المعرفة بحضارتنا، ونفتقد من جهة أخرى إلى تكوين المعرفة بالحضارات في هذا العالم!؟

لهذا لابد من وجود نظرية نرتكز عليها في مشروع حوار الحضارات، ولا بدَّ من تحويل هذا المشروع إلى فلسفة في التمدُّن والتحضُّر، وتحويل هذه الفلسفة إلى برنامج حضاري ينهض بالعالم الإسلامي، وبناء هذه النظرية يتحدد في اتجاهين متكاملين:

الاتجاه الأول: يرتكز على تحليل المشكلات الجذرية والعميقة التي تمثل المعوِّقات الحقيقية أمام نهضة العالم الإسلامي وتقدُّمه، وفي هذا النطاق تأتي العناصر الآتية:

أولا: النظر إلى مشكلة التخلف باعتبارها من أعظم المشكلات تأثيراً وامتداداً وشمولية على مختلف الأبعاد والجوانب في حياتنا، ولا سبيل إلى التمدُّن والتحضُّر إلا بمواجهة هذه المشكلة، وتفكيك بنيتها الفعالة، ومواجهة الثقافة التي تكوِّن ذهنية التخلف وخطابه ومقولاته ومنطقه في الأمَّة.

ثانياً: ضرورة البحث عن فلسفة فعَّالة لبناء حضارة في هذا العصر، واكتشاف طريق لنهضة جديدة تضع الأمة في مسار التمدُّن والتحضُّر والتقدُّم.

ثالثاً: التركيز على تكوين الإنسان وبنائه، لكي يتحول إلى طاقة فعَّالة ومنتجة، وليكون صاحب دور ومسؤولية في بناء النهضة والتقدم.

رابعاً: التخلُّص من آفة الاستبداد السياسي، التي تعطِّل وتشل إمكانيات الأمة عن المشاركة الفعالة، فالتقدم هو إنجاز الأمة، ولا يتحقق إلا من طريق مشاركتها وانخراطها في مهمَّات النهضة والتقدم ومسؤوليَّاتهما.

هذه العناصر الأربعة تستجيب لمتطلبات أمة تحاول الانتقال والتحول من مرحلة التخلُّف إلى مرحلة نبحث فيها عن التمدن، والتقدم والحداثة، وعلى أرضية التواصل والتفاعل مع العالم والعصر.

ومن خلال حوار الحضارات، نحاول أن ننضج هذه الأبعاد ونبلورها ونعمِّقها، وذلك من طريق رفدها بالمعارف والأفكار التي تزخر بها الحضارات الإنسانية، وبالتجارب والتطبيقات، والطرائق والمنهجيات، الأمر الذي يستدعي تحويل حوار الحضارات إلى مشروع بحث معرفي، يفترض ويتطلب أن يكون أضخم وأوسع بحث شامل ننهض به في مجال عالم الحضارات، على طريقة ما قام به الغرب حين نهض بأعظم عملية بحثية شاملة، في تاريخه الحديث، في شؤون الشرق، العملية التي عرفت بحركة الإستشراق.

الاتجاه الثاني: يرتكز على تشخيص المتطلبات الأساسية في نطاق العمل، والتي تتكامل مع تلك الأبعاد وتستند إليها، وتحوِّلها من عالم الأفكار إلى عالم الواقع الحي والمتحرك، وفي مقدمة تلك المتطلبات:

أولاً: العمل على تحويل العالم الإسلامي إلى كتلة حضارية وبشرية وجغرافية، متكاملة ومتماسكة، وإعطاء الأولوية والأفضلية بين هذه الدول في مختلف مجالات التعاون والتواصل والتضامن، انطلاقاً من مفهوم الجامعة الإسلامية.

ثانياً: تعزيز موقع مجموعة الدول الثماني الكبرى في العالم الإسلامي وفاعليَّتها، والتي تضم (ماليزيا واندونيسيا وبنغلادش وباكستان وإيران وتركيا ومصر ونيجيريا)، وضرورة أن تؤدي هذه

الدول أدواراً ريادية في نهضة العالم الإسلامي وتقدُّمه، وفي بناء التكتل والتضامن الإسلامي.

ثالثاً: التأكيد على دور المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) وفاعليّتها ومركزيّتها، وتطوير أنشطتها، وتفعيل خططها واستراتيجياتها، وتحويلها لأن تؤدي دور العقل المفكر، والجهاز المتخصص، بقضية نهضة العالم الإسلامي.

رابعاً: إعطاء المصداقية والاهتمام الفعلي والجاد بالاستراتيجيات الأساسية والكبرى على مستوى العالم الإسلامي، والتي أعدتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية، كالاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي واستراتيجية تطوير العلوم والتكنولوجيا في البلدان الإسلامية، واستراتيجية الاستفادة من العقول المهاجرة، والحاجة إلى وجود استراتيجية اقتصادية اجتماعية تنموية لمعالجة مشكلات الفقر والمرض وتحسين نوعية حياة الإنسان في العالم الإسلامي.

خامساً: الاتجاه نحو الشرق، وتطوير العلاقات والاتصالات بالدول الرئيسية فيه، وهي اليابان والصين والهند، والتركيز على مجالات التربية والتعليم والتكنولوجيا والبحث العلمي والمعلوماتية.

سادساً: بناء علاقات جديدة مع الغرب، تكون بعيدة عن مفاهيم الهيمنة والسيطرة، والاستحواذ على الثروة، والترهيب بالقوة، والتبعية وانتهاك السيادة، وتقوم على أساس الشراكة المتوازنة، ومبادئ العدالة والمساواة في الحقوق، والتكافؤ في فرص النمو والتقدم، وضبط حركة العولمة وأنسنتها.

هذه محاولة اجتهادية لبناء نظرية لنا في حوار الحضارات، تنطلق من رؤيتنا لأنفسنا ولحاضرنا ومستقبلنا، سعياً نحو اكتشاف طريق النهضة والتقدُّم على أساس التواصل مع العالم والعصر.

الفصل السادس

تعارف الحضارات.. طريق ثالث

1 ـ عالم الحضارات في ظلِّ ثورة المعلومات

في ظلّ تعاظم ثورة المعلومات، التي استطاعت أن تقرِّب المسافات البعيدة بين بلدان هذا الكوكب المترامي الأطراف، وتنتصر لعامل الزمان على حساب عامل المكان، وتدفع بتفوُّق العلم على الجغرافيا، إذ فقدت الجغرافيا الكثير من عناصر قوتها الأساسية، فلم يعد للبحار والمحيطات، مثلاً، وحتى الصحارى والجبال، ذلك الأثر المهم في أن تكون فاصلاً وعازلاً بين مجتمع وآخر، وبين دولة وأخرى.

كما أن المكان لم يعد ذا أهمية كبيرة بالمقاييس الرياضية من جهة عناصر الطول والعرض والمساحة والارتفاع، فقد بات بإمكان كل إنسان التنقُّل بين أجزاء العالم البعيدة في زمن قياسي قليل، وبات بإمكان كل البشرية أن تعيش على وقع حدث، صغير أو كبير، وفي أي جانب كان، كما لو أنَّ النَّاس جميعاً يعيشون في مكان واحد وزمان واحد.

والوصف الذي لا يكاد يعترض عليه أحد، اليوم، هو أن العالم تحول إلى ما يشبه القرية، وهو الوصف الذي يكشف عن عمق ما حصل في العالم من تداخل وترابط شديدين، سوف يزدادان عمقاً ورسوخاً من وقت لآخر.

هذا التعاظم في ثورة المعلومات، وما يتوقع لها من تطورات متواصلة ومتسارعة، سوف يكون له أعظم الأثر في حركة العالم وتحولاته، وفي بنيته الحضارية، وملامحه ومكوناته، وفي الحقائق التي تتشكل حوله.

لهذا، فإن الحديث عن الحضارات، في ظل ثورة المعلومات، سوف يختلف ويتجدَّد ويتعمَّق، بعد الذي حصل في العالم من تداخل وترابط، ما أدَّى إلى وضعٍ يكاد المكان فيه يضيق على الجميع. فالحضارات أخذت تتحسس نفسها في هذه المرحلة من التاريخ، أكثر من أي مرحلة مرَّ بها التاريخ الإنساني، الإحساس الذي تتوَّلد منه نظرة إلى الذات وإلى الآخر، فيها قدر من التغيُّر.

كما أن هذه الحضارات أخذت تشكل لنفسها منظوراً عالمياً، وتنظر إلى ما حولها من خلاله، بعد أن أصبح إدراك العالم ممكناً وحاضراً، عبر غير وسيلة تقنية وإعلامية، كالشبكة العالمية للمعلومات (الانترنت)، وقنوات البث الفضائي عبر الأقمار الاصطناعية، إلى جانب الهاتف النقال وغير ذلك من طرائق ووسائل، سوف تسهم في تطور المنظور العالمي لهذه الحضارات وتجدُّدها.

هذا الوضع أتاح للأمم والحضارات أن تقف بوعي أكبر على طبيعة المشكلات والمعضلات ذات الطابع العالمي، والتي يتأثر بها المجتمع الإنساني برمته، مثل مشكلة الفقر، وتلوث البيئة، ونقص المياه، وتدمير الطبيعة، والاحتباس الحراري، والأمراض الفتاكة،

والتزايد السكاني، وتقلُّبات المناخ.. إلى جانب قضايا حقوق الإنسان، والفوارق الاجتماعية، والحريات العامة، والمشاركة السياسية.. إلى غير ذلك.

إن توسع إدراك العالم بطبيعة هذه المشكلات الكبرى، يزيد في إدراكه بالمخاطر التي ينتظر من حضارات العالم أن تسهم في معالجتها والتخفيف منها، وبضرورة اللقاء في ما بينها لمواجهة هذه المشكلات والمخاطر، من أجل أن يكون المستقبل مشرقاً للجميع.

وفي ظل هذه البيئة من الأفكار والمعلومات والتحولات، يتأكد الحديث عن العلاقة المفترضة بين الحضارات في هذا العالم، الحضارات التي ما زالت تحتفظ لنفسها بمقومات البقاء والثبات، والقدرة على التجدُّد والنهوض. وفي هذا السياق، برزت بعض المقولات التي حاولت أن تقدم رؤية لتفسير حركة التحولات التي عصفت بالعالم في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، والعمل على صياغة منظورات للعلاقة بين الحضارات. بعض هذه المقولات مزجت بين السياسة والثقافة في تكوين بنيتها المفاهيمية، وفي رؤيتها إلى العالم، وبعضها الآخر اتسمت بالطابع السياسي، أو كان الطابع الأبرز فيها.

ومن مقولات النَّمط الأول، تأتي مقولات «نهاية التاريخ»، و«صدام الحضارات»، و«حوار الحضارات». ومن مقولات النَّمط الثاني تأتي مقولات «النظام العالمي الجديد»، و«بناء عالم متعدد الأقطاب».

وقد استقطبت هذه المقولات اهتمامات على نطاق عالمي واسع، وفي ميادين عديدة، مثل ميادين الثقافة والسياسة والاقتصاد والإعلام، وميادين الفلسفة وعلم الأديان والتاريخ، وقد أكدت هذه الاهتمامات الطابع الجدلي والسجالي لتلك المقولات، لما لها من حساسية وتوجُّس بين الثقافات والحضارات.

ومن بين هذه المقولات سوف نهتم بمقولات النمط الأول، وبوجه خاص بمقولتي: «صدام الحضارات» و«حوار الحضارات»، أما مقولة «نهاية التاريخ» فيبدو أنها تراجعت، ولعلها تكاد تتلاشى.

والذي ضاعف الاهتمام العالمي بمقولات، مثل «صدام الحضارات»، هو تنامي النقد تجاه الغرب، الذي سحر العالم بحضارته المادية، وتفوقه العلمي والصناعي لمدَّة طويلة من الزمن، هذا الافتتان أخذ يتقلص في أنظار العالم، فما عاد الغرب اليوم في نظر الأمم والحضارات ذلك الأنموذج الأمثل لتقليده والاقتداء به، بعدما ظهرت عيوبه الفاضحة في داخل حضارته، وأنانيته المفرطة خارج حضارته.

والملاحظ أن صورة الغرب اليوم أخذت تهتز في خارج محيطه أكثر من أي وقت مضى، خصوصاً بعدما أعادت بعض الأمم الثقة بقدرتها على إنجاز التقدم بعيداً عن تجربة الغرب، وبدأت تكتشف لنفسها حداثتها ونفوذها إلى العصر، وإمكانية صنع مكانتها اللائقة بها في هذا العالم بالاعتماد على ذاتها، وهذا ما حاول أن يثبته صاحب كتاب: «اليابان هي التي تستطيع أن تقول لا»، وأكده فرنسيس فوكوياما، وهو يتحدث عن تراجع صورة الأنموذج الأمريكي عند مجتمعات الشرق الأقصى في آسيا، بقوله: «في الكثير من مجتمعات الشرق الأقصى، غير الشيوعية، وقبل جيل أو جيلين، لاقى الأنموذج الأمريكي إعجاباً من تلك المجتمعات إلى الدرجة التي كان أهلها يتمنون أن تصبح مجتمعاتهم في يوم من الأيام نسخة أخرى، وجزءاً من هذا الأنموذج. ثم، وبعد ذلك أصبح الكثيرون، في شرق آسيا اليوم يردِّدون الانتقادات التي وجهها رئيس وزراء سنغافورا السابق لي كوان يو إلى أمريكا، والتي هاجم فيها الديموقراطية الأمريكية وتركيزها على الحرية الفردية، وما نتج عن

ذلك من أمراض اجتماعية تفشت وسط المجتمع الأمريكي، حيث يعتقد أن التجربة الأمريكية ليست مثالاً يحتذى، وعليه، فعلى الشعوب في تلك المنطقة تجنب الوقوع في شرك تقليده»[1].

هذا الكلام يأتي ليكشف عن تراجع، عند صاحب مقولة «نهاية التاريخ»، الذي حاول أن يقدم الغرب بوصفه المنتصر في نهاية التاريخ بفلسفته الديموقراطية الليبرالية.

والثقة أكبر اليوم في نقد الغرب وتجربته في الحداثة والتقدم والحضارة، بعد أن كان هذا النقد يرتد على صاحبه في غمرة الانبهار الواسع، وفي أوج تقدم الحضارة الغربية وصعودها. وقد أخذ تيار النقد يتنامى حتى في داخل الحضارة الغربية نفسها، وعلى مستوى شرائح مهنية وعلمية مختلفة من قمة مجتمع النخبة هناك، هذا التيار غدا واثقاً بنفسه، في نقد تجربة الغرب الحضارية وما وصلت إليه من تدهور اجتماعي خطير، وما أفرزته من مشكلات مستعصية على غير صعيد، وهكذا في نقد النشاط السلوكي للغرب في علاقته بالأمم والشعوب غير الأوروبية التي حاول أن يفرض عليها التعامل بمنطق الهيمنة والتبعية والاستعلاء.

وهناك أيضاً، في داخل الغرب، مَن أخذ يحذِّر من تبنِّي الأنموذج الغربي واعتماد في الإنماء وبناء التقدم، ويطالب هؤلاء المجتمعات والأمم غير الأوروبية بضرورة أن تكتشف لنفسها أنموذجها الخاص في بناء التقدم من داخل بيئتها، وعلى أساس

(1) فرنسيس فوكوياما، الحقوق الفردية.. وتأثيرها السلبي على النموذج الأمريكي، مقال نشره في جريدة الشرق الأوسط، لندن، العدد 6092، الخميس 3/ 8/ 1995م.

التناغم مع هويتها وخصوصياتها وتراثها وتقاليدها، ومن دون النظر إلى الغرب بوصفه الأنموذج الوحيد للتقدم في هذا العالم.

حدث هذا إلى جانب أصوات أخذت تتعالى محذِّرة من تصدُّع جبهة الغرب، وهو ما عبرت عنه بوضوح مستشارة رئيس الوزراء الفرنسي السابق لشؤون الدفاع والاستراتيجية ماريسول تورن في كتابها: «تقلُّب العالم: جيوبوليتيك القرن الواحد والعشرين» الصادر سنة 1995م حيث تخلص إلى «أن الغرب لم يعد يكتب التاريخ، فالدول القومية نفسها باتت متأزمة وبخاصة في أوروبا، حيث بدأت تبحث لها عن هوية لمواجهة التيار الضاغط السريع للعودة، لقد ترك تعديل اتفاقية ماستريخت شكوكاً داخلية في الدول الإثنتي عشر الأوروبية، وتسارعت الاختلالات من جراء الركود الاقتصادي، وارتفاع معدلات البطالة، ومع ذلك فإن الأزمة ليست اقتصادية فحسب بل هي أيديولوجية أيضاً.

وقد أدى سقوط الشيوعية إلى سيادة المبادئ الديمقراطية، ولكنه أدى إلى التشكيك بجدوى كل النماذج السياسية الغربية المطروحة، وأصبحت الديموقراطيات تبحث لنفسها عن هوية إيجابية. وهكذا تدهورت مكانة الديموقراطية الاجتماعية وتبعتها الليبرالية، أما الرأسمالية فلم تعد مبدأ تعبوياً، والأزمة الحقيقية تكمن في الإرث الاستعماري.

ومن المؤسف أن دول العالم الثالث لم تتمكن من تعزيز أواصر التضامن في ما بينها، كما أخفقت في تحقيق ذلك من خلال روابط التعاون التقليدية أو الاجتماعية في أفريقيا بشكل خاص، وظهرت في العالم العربي والإسلامي بقوة هوية دينية متطرفة، كما ظهرت في آسيا الشرقية نماذج اجتماعية خاصة.

إن صعود القوى الجديدة في آسيا، والثقل الاقتصادي،

والديناميكية الديموغرافية لهذه القوى تترجم جيداً تحول مركز الثقل الدولي. والقوة الكامنة في هذه القارة ليست مادية فحسب، ومن الملاحظ أن الدول الآسيوية الصاعدة تتبنى من الآن أنموذج تنظيم سياسي خاص يستوحي الخبرة اليابانية في المحافظة على الأصول، كما يستفيد ما أمكنه من الأنموذج الديموقراطي الغربي، ولا ريب في أن هذه المظاهر تثبت من جديد أن الغرب لم يعد يكتب التاريخ»[1].

وهذا يعني أن الغرب لم يعد يحتكر الحداثة والتقدم والحضارة، ولم تعد تجربته هي الوحيدة في هذا العالم، ولا هي الأمثل بين النماذج والتجارب، ولا هي نهاية التاريخ كما ظن خطأ أو سهواً فوكوياما، وإن كانت حضارته إلى هذا الوقت هي الأكثر تقدماً من بين حضارات العالم في مجالات العلوم والتقنية، إلا أن هذا التقدم بدأت تحوم حوله شكوك في أن يبقى إلى ما لا نهاية، في ظل عالم تنبعث فيه غير يقظة بين غير أمة.

2 ـ صدام الحضارات.. تشاؤم وتكريس للصراع

ما إن طرح هنتنغتون مقولته الشهيرة: «صدام الحضارات»، حتى تحوَّلت إلى واحدة من أنشط الأفكار تداولاً وسجالاً، ودفعت إلى اشتغالات واسعة بين نخب من المفكرين ينتمون لحقول مختلفة، وجدوا في هذه المقولة ما يثيرهم ويلفت نظرهم في تفسير موجة التحوُّلات العالمية المتسارعةوقد وصف جيمس كورت، وهو أحد منتقدي هنتغتون، مقولة «صدام الحضارات»، وهو يجيب عن سؤال

---

(1) قيس جواد العزاوي، قراءة في تقرير فرنسي عن العلاقات الدولية الجديدة، الحياة، لندن، 10 تموز/ يوليو، عام 1995م.

يتعلَّق بالصِّراعات السياسية الرئيسية التي سيشهدها المستقبل، بقوله: «هذا هو السؤال الذي يفرض نفسه على الجدل الدائر حول الشؤون الدولية، وقد جاءت أكثر الإجابات شمولاً وإثارة للجدل من جانب صمويل هنتنغتون، الذي فجر مفهومه حول تصادم الحضارات صداماً كبيراً بين الكتاب»[1].

ومن جهته، وجد هنتنغتون من البواعث ما يشجعه على أن يطور فكرته، من المقالة التي نشرها في دورية فورين أفيرز سنة 1993م، إلى كتاب يتوسع فيه، ويتعمق في دراسة هذه الفكرة، وصدر هذا الكتاب، في ما بعد، عن سايمون أندشوستر في نيويورك بعنوان: «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» سنة 1996م.

واللافت، في هذا الكتاب، أن هنتنغتون حاول ترسيخ فكرته والدفاع عنها، وتوسع في تدعيمها والبرهنة عليها، من دون أن يعيد النظر فيها، على الرُّغم ممَّا تعرضت له من نقد جذري وصارم، ومن أوساط علمية وأكاديمية عديدة، في الغرب والعالم الإسلامي ودول شرق آسيا الأقصى، وفي معظم دول العالم تقريباً.

وكان جديراً بهنتنغتون أن يهتمَّ بهذا النقد وينفتح عليه، ويصغي إليه ملياً، لا أن يضع نفسه في موقف الدفاع عن الذات الذي قد يفرض عليه حالة من التحيُّز النفسي يكون على حساب الجانب العلمي. وإذا كان النقد لا يفترض الإلزام ولا الانصياع القاهر، فقد

(1) جيمس كورت، تصادم المجتمعات الغربية: نحو نظام عالمي جديد، الثقافة العالمية، الكويت، السنة الثالثة عشرة، العدد 77، تموز/ يوليو عام 1996م، ص7، هذا المقال جزء من دراسة للكاتب، وهو أستاذ العلوم السياسية بكلية سوارتمور، نشرها بعنوان: «الصدام الحقيقي»، نهاية خريف عام 1994م.

كان من المفترض، في نظرية احتمالية تعرضت إلى نقد بهذا الحجم والكثافة والنوع، كالذي تعرضت له مقولة صدام الحضارات، الالتفات لهذا النقد، والاستفادة منه في إعادة صياغة هذه النظرية.

ومن حيث الواقع الموضوعي، المكوّن لصورة العالم اليوم، يمكن القول: إنَّ ما ذهب إليه هنتنغتون هو صحيح من وجه، فنوعية الرؤية التي تعبر بها كل حضارة من الحضارات المعاصرة عن نفسها، وعن الحضارات الأخرى، قد تنتهي بها إلى حالة من الصدام، وهو الواقع الذي أوصل بعض الحضارات إلى تصادم، ولكن الذي اختلف هذه المرة هو أن وعينا بهذا الصدام اليوم هو أكبر وأوسع من السابق، نتيجة ما حصل في العالم من تداخل شديد بين أجزائه وأطرافه، حيث بات يختزل في ما يشبه القرية.

ولعلّ الذي اختلف هذه المرة، أيضاً، هو أن الغرب أصبح أكثر إدراكاً لهذا الصدام، وبات أكثر من يعبر ويتحدث عنه، ويروج له، ويستبطن عنده بعض المخاوف، وذلك حين يرى تقدم بعض المجتمعات في القارة الآسيوية بالذات وصعودها. التقدم الذي أخذ يظهر في ارتفاع مؤشرات النمو المتزايد في ميادين التعليم والتقنية والصناعة والاقتصاد، وفي علوم الفيزياء والرياضيات تحديداً، وهي العلوم التي يقاس بها المستوى العلمي للدول بحسب المعايير العالمية.

ويلحظ هذا التقدم، بصورة واضحة، في دول جنوب شرق آسيا، وفي مقدمتهم ما يعرف بمجموعة النمور ذات النمو السريع، وهي كوريا، تايوان، سنغافورا، ماليزيا، أندونيسيا، بالإضافة إلى هونغ كونغ قبل أن تنضم إلى الصين عام 1997م. وقد وصف جاك أتالي، في كتابه «ملامح المستقبل أو خطوط الأفق»[1]، هذه الدُّول

---

(1) نقله عن الفرنسية: أحمد عبد الكريم، دمشق: دار طلاس، 1991م، ص75.

بالتنينات، وعددها أربعة تنينات فقط، وهي:س كوريا، تايوان، هونغ كونغ، سنغافورة.

وحينما نقول: إنَّ العالم، بمكوناته الراهنة، وملامحه المتشكلة، قد يدفع إلى صدام بين الحضارات، فهذا لا يعني بأي حال من الأحوال، التوافق مع مقولة صدام الحضارات، أو الرضى بها، ولا حتى تسويغها، وإعطاءها مصداقية بأي شكل من الأشكال، وإنما هذا هو واقع العالم المعاصر من حيث التوصيف الموضوعي المجرد، بعيداً عن إمكانية الاحتمال والافتراض، والرغبة وعدم الرغبة، والعالم الذي يسوده الظلم والجور، وتختل فيه موازين العدالة والمساواة، وتتجبر فيه الحضارة الغربية المحكومة بذهنية المركزية الأوربية التي تقسم العالم إلى مركز وأطراف.

ومن جهة أخرى، فإن مقولة صدام الحضارات، بهذا المسمَّى، ليست جديدة على الإطلاق، فطالما تكررت مقولة صراع الحضارات في الأدبيات الإسلامية وغير الإسلامية، لكن من دون أن يتوقف عندها النقاد، لأنها إما تأتي في سياق حديث لا يلفت النظر إليها، وإما لأنها لا تستند إلى تصور متكامل، وإما لأن الذين يتحدثون عنها لا يعرفهم العالم، وإما لأنها لا تجد وسائل الإعلام النشطة التي تفتح الحديث عنها على أوسع نطاق.

والجانب الذي أضافه هنتنغتون هو أنه حمّل هذه المقولة افتراضات حساسة، وبلورها في منهجية مترابطة، واستند فيها إلى بنية من المعارف التاريخية، وإلى بعض المعطيات والحقائق السياسية المعاصرة. لهذا، فالجديد ليس في المقولة، وإنما في الافتراضات الخطيرة التي، عبر عنها هنتنغتون في مقولته، وفي التحليل التاريخي، وربطها لأجزاء متناثرة من الأحداث والوقائع التاريخية والمعاصرة.

تضاف إلى ذلك، الطريقة التي تعاملت بها وسائل الإعلام ومؤسسات النشر الأمريكية والأوروبية مع هذه المقولة، علاوةً على أنَّها جاءت في وقت يعيش فيه العالم زمن التحول والانتقال، فدار النشر التي أصدرت الكتاب، في نيويورك، وهي دار سايمون اندشوستر، قدمت هنتنغتون على أنه أصبح في أهمية جورج كينان الدبلوماسي والأستاذ الجامعي الأمريكي، الذي وضع نظرية احتواء الشيوعية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، قبل حوالى خمسين عاماً، وتنبأ بأن القضاء على النازية ليس نهاية المشاكل العالمية، وأن الشيوعية ستصبح الخطر الجديد، وأنها ستهدد الغرب، ولابد من احتوائها بتأسيس أحلاف عسكرية تحيط بالاتحاد السوڤييتي، ووضع خططاً لمنع انتشار الشيوعية في الدول الغربية ودول العالم الثالث. وها هو هنتنغتون كما تقول دار النشر، يرى أنَّ القضاء على الشيوعية ليس نهاية المشاكل العالمية، وأن حضارات العالم الثالث ستشكل الخطر الجديد على الحضارة الغربية[1].

والقضية التي ينبغي التوقُّف عندها، والتحقُّق منها بمزيد من العناية، هي أن الغرب تاريخياً هو الذي أدخل العالم في مرحلة صدام الحضارات، وكان هو الطرف المصادم للحضارات وبعنف شديد، وذلك في الأزمنة التي كان يشهد فيها تقدمه المتفوق، وجميع الأمم والحضارات التي احتك بها الغرب خرجت بموقف ناقم عليه. لتوجهاته العدوانية، وأما المجتمعات التي أدخلها الغرب تحت سيطرته الاستعمارية، فقد أصابها من التدمير في البنى التحتية الأساسية ما شلّ قدرتها على التقدم والنهوض لمدَّةٍ طويلة من الزمن.

---

(1) انظر الحوار الذي نشرته مجلة المجلة مع هنتنغتون، لندن، العدد 896، 13 نيسان/ أبريل، عام 1997م.

وهنتنغتون هو واحد من الذين يؤكدون هذه الحقيقة عندما يقول: «ابتداء من سنة 1500م، بدأ التوسع الضخم للغرب مع جميع الحضارات الأخرى، وقد تمكن الغرب أثناء ذلك من الهيمنة على أغلب الحضارات وإخضاعها لسلطته الاستعمارية، وفي بعض الحالات دمر الغرب تلك الحضارات»[1].

وهذا ما حاول أن ينتقده بشدة روجيه غارودي، في كتابه الذي يعد وثيقة تاريخية مهمة في موضوعه، وهو كتاب: «من أجل حوار بين الحضارات»، حيث يقول في مدخل الكتاب: «إن عصر النهضة ـ وهو ليس حركة ثقافية وحسب، بل ولادة مواكبة أنجبت الرأسمالية والاستعمار ـ قد هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب، باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة والمجتمع وبالإلهي، بدل أن يكون ذروة النزعة الإنسانية، والتاريخ الحقيقي، أي التاريخ الذي يرغب عن أن يتركز حول الغرب، قد يكون تاريخ فرص أضاعتها الإنسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافة، بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية»[2].

وبتفصيل أكثر، مع مزيد من التأكيد على هذه الحقيقة، يضيف الباحث الفرنسي المسلم عبد الحليم هربرت، فيقول: «قام الغرب على أساس منطق نفي وتدمير الحضارات الأخرى، وكان قيام إسبانيا وهي أول قوة غربية معاصرة تقوم في أوروبا، كان قيامها حصيلة حرب دامت لأكثر من أربعة قرون، إذ أسفرت في عام 1492م عن

---

(1) عبد الله بن علي العليان، مراجعة لكتاب صدام الحضارات، الحياة، لندن، العدد 12547، الاثنين 7 تموز/ يوليو عام 1997م.

(2) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت، باريس: منشورات عويدات، 1987م، ص8.

تدمير الأندلس كواحدة من أهم نقاط الإشعاع الحضاري، وفي نفس العام أيضاً قامت إسبانيا بغزو القارة الأمريكية، وخلال قرن واحد فقط لم يبق من مجموع 100 مليون نسمة، وهم السكان الأصليون للقارة عند وصول الأوروبيين، سوى 10 مليون نسمة، فالغزو قد أهلك تسعة أعشار السكان، وتقوم إسبانيا وفرنسا وإنكلترا وهولندا بعد ذلك بتنظيم تجارة العبيد للتعويض عن نقص القوى البشرية في القارة الأمريكية، بعد المجازر التي أقامها الأوروبيون لسكان القارة الأصليين من الهنود. فتم شراء ونقل 100 مليون أفريقي من القارة السوداء إلى القارة الجديدة. وقد قامت هذه القوى نفسها، إضافة للولايات المتحدة الأمريكية، في نهاية القرن التاسع عشر، باستخدام الصينيين لبناء قناة بنما، وفي نفس الوقت قامت فرنسا في بدايات القرن العشرين باستيراد العمال من البلاد الإسلامية في شمال أفريقيا للعمل في مناجم فحمها، وترافق الاستعباد الهائل لعموم القارات مع تصميم إجرامي لتدمير بقية الحضارات»[1].

والجدير بالإشارة هو أن السلوك الذي أظهره الغرب، منذ القرن الخامس عشر الميلادي، تجاه الأمم والحضارات الأخرى، كان على درجة من العنف والقسوة، لم تظهرها أية حضارة من الحضارات التي تحدث عنها هنتنغتون.

وما زال الغرب، بعد كل هذا التقدم الذي لم يحصل مثله في أي مرحلة من مراحل من التاريخ الإنساني، يمارس ذلك السلوك الذي يوصف بالعدائية، وبأدوات جديدة أكثر تقنية، وبأشكال وأنماط متعددة أكثر ضرراً.

---

(1) زكي الميلاد، الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري، بيروت: دار البيان العربي، 1991م، ص130 ـ 131، نقلاً عن مجلة الطليعة الإسلامية، لندن، العدد 15، 1984م.

في حين أن الحضارات القديمة للبحر المتوسط والشرق الأوسط ولأوروبا والهند والصين، كانت جميعها محلية، وإقليمية في أحسن حال، كما يقول برنارد لويس في معرض نقده لهنتنغتون. يرى لويس أن «المسيحية والإسلام، على السواء، انفتحا على مهمة عالمية، لكن المسكونية الإسلامية، إذ امتدت على أجزاء كبيرة من آسيا وإفريقيا وأوروبا كانت البادئة في إيجاد حضارة كانت متعددة الأعراق، متعددة الثقافات، وإلى حد ما متعددة القارات، امتدت الحضارة الإسلامية أبعد بكثير من أقصى حدود وصلتها الثقافتان الرومانية والهيللينية، وقدرت بذلك على اقتراض عناصر مميزة من حضارات أكثر بعداً في آسيا، تم تبنّيها وإدماجها»[1].

ويعزو وليد نويهض، وهو يدرس المرحلة التاريخية للتطور الذي حصل في الغرب بعد اكتشاف أمريكا، هذا السلوك من التعايش للحضارة الإسلامية، إلى «عقيدة الإسلام وطبيعته، حيث مرت العلاقات الدولية في مرحلة من التعايش السلمي واحترام حضارات وثقافات وعادات الشعوب. ولم يعرف عن العالم غير المسلم أنه شهد حالات من الفزع الناجم عن الاضطهاد الديني، وعدم تقدير العبادات الأخرى، فالكل يشهد أن مرحلة الإسلام كانت مرحلة تعدد وتنوع وتعايش سلمي بين الأفراد والجماعات والديانات، واختلاف أنماط الحياة والسلوك والعبادات»[2].

وفي الوقت الذي حاول فيه هنتنغتون أن يوجه أنظار الغرب إلى

---

(1) برنارد لويس، الحضارة الغربية دمج حداثات والإسلام أول من سعى إلى العالمية، السفير، بيروت، الجمعة 7/ 2/ 1997م، ترجمة: فؤاد حطيط عن دورية (فورين أفيرز) الأمريكية، كانون الثاني شباط/ يناير ـ فبراير عام 1997م. وقد رأى المترجم أن المقال نقد لهنتنغتون من دون أن يسميه.

(2) وليد نويهض، عصر الغلبة: اكتشاف أمريكا والمركزية الأوروبية، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1992، ص174.

التحديات الخارجية التي سوف تأتي، حسب رأيه، من حضارات غير غربية، برزت مقولة أخرى من أحد منتقديه، وهو جيمس كورت، الذي حاول تنبيه الغرب إلى أن الصدام الحقيقي سوف يكون في داخل الغرب ومع الغرب نفسه، وهو الاستنتاج الذي خرج به في نهاية مقالة كتبها، منتقداً فيها هنتنغتون، حيث يرى «أن الصدام الحقيقي بين الحضارات لن يكون بين الغرب وطرف أو أكثر من الباقين، بل سيكون صداماً بين الغرب وما بعد الغرب، داخل الغرب نفسه. وقد بدأ هذا الصدام بالفعل داخل عقل الحضارة الغربية، في أوساط طبقة المثقفين الأمريكيين، وهو ينتشر الآن من العقل إلى الكيان السياسي الأمريكي. وتشهد التسعينيات تحولاً آخر كبيراً، يدور هذه المرة في أوساط الحركات الليبرالية والمحافظة اللتين تعدان الكيان الملازم للسياسة الأمريكية، واللتين تؤمنان، بغض النظر عما بينهما من اختلافات، بالأفكار الحديثة التي تقدمها العقيدة الأمريكية، ففي أوساط الليبراليين، نجد أن مصدر الطاقة السياسية الآن هو الكوادر المؤمنة بالتعددية الثقافية، أما بين المحافظين، فإن مصدرها المتدينون، فالمحافظية لم تعد حديثة، بل أصبحت ما قبل حديثة، وهؤلاء الليبراليون وأولئك المحافظون، كلاهما، لا يؤمنون بالحضارة الغربية، فالليبراليون متوافقون مع المجتمع متعدد الثقافات أو ما بعد الحضارة الغربية بما هي عليه، بينما يتوافق المحافظون مع النصرانية أو ما قبل الحضارة الغربية، ويثور السؤال حول من، في الولايات المتحدة مستقبلاً، سيظل على إيمانه بالحضارة الأمريكية؟ وبصورة أكثر علمية، من سيؤمن بها بما يكفي لأن يحارب ويقتل ويموت في سبيلها، عندما تتصادم الحضارات»[1].

---

(1) جيمس كورت، تصادم المجتمعات الغربية: نحو نظام عالمي جديد، الثقافة العالمية، الثقافة العالمية، مصدر سابق، ص21.

والخلاصة: إنَّ العالم استقبل مقولة صدام الحضارات بتشاؤم كبير، وهو الوصف الذي أطلقته عليها جريدة واشنطن بوست، لأنها ركزت على ما يفرق الحضارات لا على ما يجمعها، كما ذهبت إلى ذلك مجلة نيوزويك.

والعالم لم يكن راغباً في أن يستمع لمثل هذه المقولات، أو للتَّبشير بها، وهو ينتقل إلى مرحلة ما بعد الحرب الباردة، التي استمرت ما يزيد على أربعة عقود من السنين، وقد استبشر العالم خيراً وهو يرى هذه الحرب تضع أوزارها، بعد أن وضعت مستقبل البشرية على حافة الدمار الشامل، مع انتشار أسلحة الدمار الشامل، والتسابق على أسلحة الردع النووي، بين دول المعسكرين الغربي والشرقي.

وما كان ينتظره العالم، بعد هذه الحرب، هو أن تسود القيم والمفاهيم والمبادئ التي تجنب العالم الصراعات والنزاعات والحروب بأشكالها كافة، وتجنب المجتمع الإنساني ثقافة الكراهية والعنصرية، وترسخ قيم السلام والعدل والمساواة والإخاء والإنماء والتقدم.

3 ـ حوار الحضارات.. طموح تفصله مسافات

يرى الدكتور هشام نشابة أن الدعوة إلى حوار الحضارات، هي من الخصائص المميزة للنصف الثاني من القرن العشرين، وكأنما حسب رأيه «أدرك العالم أن البشرية لا تستطيع أن تتحمل حروباً عالمية جديدة، بعد أن شهدت ما جلبته الحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية من ويلات، ولم ترافقها حلول للمشكلات الكبرى التي ظل يعاني منها المنتصر فضلاً عن المغلوب، كما بقيت الإنسانية تعاني مشكلات الجوع والفقر والجهل والمرض من جهة، وتردِّي البيئة

وجنون التقدم التكنولوجي والمادية المفرطة من جهة أخرى»[1].

ولعل أنضج طرح، اتصف بالانفتاح على الحضارات، هو الذي قدمه روجيه غارودي، في كتابه: «من أجل حوار بين الحضارات»، الصادر في طبعته الفرنسية سنة 1977م، وفي طبعته العربية سنة 1978م. في هذا الكتاب، حاول غارودي أن يوجه نقداً قاسياً لسلوك الغرب في تاريخ علاقته بالأمم والحضارات غير الغربية، وأن يدعوه إلى إعادة النظر إلى ذاته، وإلى الآخر الحضاري من خارج محيطه الغربي، والانفتاح عليه. كما يدعو غارودي الغرب لأن يتعلم من الحضارات الأخرى، ويعدُّ هذه الدعوة واجبة، وحسب قوله: «من الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول.. إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادئ ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء، وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف الآخر وكل الآخر دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيطرة»[2].

كما حاول غاردوي، أيضاً، أن يدفع الغرب إلى تشكيل رؤية مختلفة للمستقبل، المستقبل الذي لا يجد الغرب فيه ذاته فحسب، وإنما شراكته مع الأمم الأخرى على قاعدة أن يخترع الجميع مستقبل الجميع، وهو مشروع الأمل عند غارودي الذي عبر عنه بقوله: «إن من شأن ابتكار مستقبل حقيقي أنه يقتضي العثور مجدداً على جميع

---

(1) هشام نشابة، في حوار الحضارات، ورقة مقدمة لمؤتمر: المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن 5 ـ 7 تموز/ يوليو عام 1995م.

(2) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص190، 191.

أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات والثقافات اللاغربية. وبهذا الحوار بين الحضارات وحده، يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع»[1].

وإذا كان من الصعب على الغرب أن يقتنع برؤية غارودي، إلى حوار الحضارات، فإنه أي الغرب، بحاجة اليوم إلى أن يكون أكثر تواضعاً تجاه الحضارات الأخرى. وهذا ليس وعظاً، فالغرب ليس هو نهاية التقدُّم، ولا نهاية العالم، ولا هو نهاية التاريخ كما ظن خطأ فوكوياما، وآخر ما يختم به برنارد لويس كلامه في نقده لهنتنغتون قوله: «قد كانت هناك حضارات مهيمنة في الماضي، من دون شك ستكون هناك أخرى في المستقبل، الحضارات الغربية تدمج حداثات سابقة عديدة، بمعنى أنها مثرية بإسهامات وتأثيرات ثقافية أخرى سبقتها في الزعامة، وهي نفسها ستترك إرثاً ثقافياً غربياً لحضارات أخرى ستأتي»[2].

وكان من الأجدر والأصلح للنُّخب، في العالم، أن تنشغل بأطروحة غارودي في حوار الحضارات، وليس بأطروحة هنتنغتون في صدام الحضارات. مع ذلك، فإن أطروحة هنتنغتون أعادت الحديث والاهتمام من جديد إلى مقولة حوار الحضارات، باعتبارها المقولة النقدية والاعتراضية على تلك الأطروحة.

وقد وجد الدكتور طه جابر العلواني، في هذه الطريقة، من الاستعادة في الخطاب العربي والإسلامي، ما ينتقده منهجياً ومعرفياً، بقوله: لعل ما أثير في الفترة الأخيرة من اهتمام بحوار الحضارات، يمثل حالة بالغة التعبير عن عمق الأزمة التي يعيشها الفكر العربي

---

(1) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص9.

(2) برنارد لويس، السفير، بيروت، مصدر سابق.

والإسلامي، وتتجلَّى هذه الأزمة في حالة التبعية الظاهرة المتمثِّلة في نقل الأطر النظرية والفكرية وتبنِّيها بصورة أيديولوجية، أو في التبعية الكامنة التي تتمثل في فكر المقاربات والمقارنات.

ويتمثَّل جوهر الأزمة في أن من يحدد الإشكالات، ويثير القضايا ويحدد أجندة البحث والاهتمام، وأولويات التفكير، يقع خارج البيئة الفكرية والاجتماعية العربية والإسلامية، ويتحرك في إطار أنموذج معرفي، ومعطيات اجتماعية وتاريخية، ومصالح اقتصادية وسياسية، وقيم وأهداف مختلفة إن لم تكن متعارضة متناقضة، مع تلك التي يتحرك في إطارها الباحث والمفكر العربي والمسلم.

وقد ارتبطت قضية الحوار بين الحضارات، في طرحها الأخير، بما أثير حول دراسة صمويل هنتنغتون، عن الموضوع نفسه، فبدأ العقل المسلم والعربي ينشغل بهذه القضية التي راحت تستحوذ على أولوياته، من دون أن يكون ذلك نابعاً من ضرورة اجتماعية، أو إشكالية فكرية، أو مصلحة سياسية للمجتمعات العربية والإسلامية، ومن دون أن ينبع الطرح من داخل هذه المجتمعات بل جاء من خارجها، وقد حاول هذا العقل أن يقدم إجابات عن سؤال لم ينبع منه، ولم يمثل إشكالية ملحة، على الأقل في المرحلة الراهنة لهذه المجتمعات العربية والإسلامية، إذا ما قيس بما يواجه هذه المجتمعات من قضايا وتحديات أخرى[1].

---

(1) طه جابر العلواني، الأبعاد المعرفية لحوار الحضارات، ورقة مقدمة لمؤتمر: المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية. مؤسسة آل البيت، عمان ـ 5 ـ 7 تموز/يوليو عام 1995م.

مع ذلك، فإنّه من المسوّغ أن يعاد طرح مقولة حوار الحضارات، نتيجة ما أثارته مقولة صدام الحضارات من جدل لم ينقطع بعد. ولأن مقولة حوار الحضارات هي المقولة الجاهزة والاعتراضية على المقولة الثانية، يطرح السؤال: هل بمقدور مقولة حوار الحضارات الحلول مكان مقولة صدام الحضارت في الغرب؟ هذا ما يصعب إثباته. لأن مقولة حوار الحضارات قد تستخدم وسيلة اعتراض ونقد، لكن أن تكون هي الأساس في تشكيل رؤية الغرب للعالم والمستقبل، فهذا محل خلاف لعدم وجود ما يسنده من أدلة وبراهين وشواهد.

وما يدعو إلى التوقف عنده هو السؤال الآتي: هل أن البيئة العالمية، بالمعنى الثقافي والاجتماعي، وصلت إلى مرحلة من النضج، بحيث تتقبل فيها فكرة حوار الحضارات؟ وهل الغرب يسمح لنفسه بأن يدخل في حوار مع حضارات لا يجد فيها التكافؤ معه، وهو المحكوم بعقلية التوازنات المادية؟ وهل أن الحضارات الأخرى، كالحضارة الإسلامية والهندية والسلافية والإفريقية وحضارات العالم الثالث، أخذت تستعيد توازنها الطبيعي بما يؤهلها إلى حوار مع الحضارات الكبرى والمتقدمة في العالم بصورة متكافئة؟.

والخلاصة تبقى أن مقولة حوار الحضارات هي أصلح وأسبق من مقولة صدام الحضارات، من حيث التداول العام، لكن الوصول إليها، وتحويلها إلى واقع وممارسة، ما زالت تقف دونه مسافات طويلة تمنع من أن يتقدم العالم خطوات كبيرة نحوها.

4 ـ تعارف الحضارات

بعد تأمُّل مستفيض توصلت لمفهوم وجدته أكثر دقَّة وضبطاً، وأقرب تعبيراً عن التصور الإسلامي في هذا الشأن، وهو مفهوم تعارف الحضارات، الذي طرحته في مقابل مفهومي حوار الحضارات وصدام الحضارات، وقد استوحيت هذا المفهوم من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾[1].

هذه الآية جاءت لكي تبرز مفهوم التعارف، في العلاقة بين الناس كافة، شعوباً وقبائل، واحتوت على مضامين مهمة تسهم في تشكيل مفهوم التعارف بين الأمم والحضارات. وهذا الاختيار في الآية إنما يلفت إلى فاعلية مفهوم التعارف وأسسه في المجال الذي تحدثت عنه، فلم تقل الآية فرضاً ليتعاونوا، أو ليتوحدوا، أو ليتحاوروا، ولا ليتفرقوا، أو يتباعدوا أو ينقسموا، ومن بين هذه العناوين وغيرها، جاء اختيار مفهوم ﴿لِتَعَارَفُوٓا۟﴾، وذلك لخصوصية جوهرية في بنية هذا المفهوم، ولارتباطه بمقاصد هي في صلب المورد الذي جاءت الآية في سياق الحديث عنه.

ونلاحظ، هنا، أن القرآن الكريم لم يأت، في آياته جميعها، آياته، كما التفت إلى ذلك الشيخ محمد الصادقي، صاحب تفسير «الفرقان في تفسير القرآن»[2]، على ذكر ﴿شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾ إلا في هذه الآية.

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) الشيخ محمد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1978م، ج 26 و27، ص257.

ولمعرفة مضامين وهذه الآية، وأبعادها وعلاقتها بمفوم التعارف، سوف نحاول دراستها بطريقة تحليلية أولاً، لمعرفة عناصرها ومكوّناتها الجزئية، ومن ثم دراستها بطريقة تركيبية ثانياً، لمعرفة عناصرها ومكوناته العامة.

وتتحدد الطريقة التحليلية، في دراسة الآية، في العناصر والمكونات الآتية:

أولاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾. من المعروف أن الخطاب، في سورة الحجرات، وهي مدنية، كان موجهاً للمؤمنين؛ إذ افتتحت بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، واختتمت بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟... ﴿١٥﴾﴾، وما تغير خطاب السورة إلا في هذه الآية، مع قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾.

وهذا التغيُّر هو انتقال في الخطاب، من الخاص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ إلى العام ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ويفسّر هذا التغيُّر الفضل بن الحسن الطبرسي، من مفسري القرن السادس الهجري، وصاحب «مجمع البيان في تفسير القرآن»، باعتبار أن هذه الآية مكية، وذلك بالرجوع إلى رأي «الحسن وقتادة وعكرمة وعن ابن عباس أيضاً»[1]، من دون أن يناقش هذا الرأي، ويثبت بالإجماع أن عدد آيات هذه السورة المدنية ثمانية عشر آية.

ويبدو أن أكثر المفسرين لم يتوقفوا عند تحليل هذا التغير في خطاب السورة، فالسيد محمد حسين الطباطبائي، صاحب «الميزان في تفسير القرآن»، اكتفى بالقول: إنَّ «السورة مدنية بشهادة مضامين

(1) الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار مكتبة الحياة، ج6، ص81.

آياتها، سوى ما قيل في قوله تعالى: يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى»[1].

وقد جاءت هذه الآية بصيغة النداء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، والنداء في اللغة يراد به الاستماع من صاحب النداء، وبالتحليل الصوتي فإن صيغة النداء تلفت إلى رفع الصوت وإعلائه، من أجل أن يتحقق الإسماع، كما يراد منه الالتفات والإصغاء والاستماع إلى النداء.

وهذا النداء موجَّه إلى الناس كافة، وكلمة الناس هي المصطلح الذي استخدمه القرآن الكريم في التعبير عن اسم الجنس الإنساني، وهذا المصطلح في غاية الدقة، لكونه لا يقبل التجزئة والثنائية والتقابل، كما هي حال التسميات الأخرى القريبة منه، مثل الأمة والشعب والمجتمع والجماهير وغير ذلك. فالأمة مثلاً تسمية تطلق على جماعة من الناس، وهي تسمية تقبل الجمع فيقال أمة، ويقال أمم. وكذلك تسمية الشعب التي تطلق على جماعة من الناس، وجمعها شعوب، وهكذا تسمية المجتمع، أما تسمية الجماهير فتقابلها تسمية النخبة. لكن عندما تقال كلمة الناس يُفهم أنَّ المراد منها العموم أي الناس كافة، وهي لا تقبل التجزئة إلا إذا أدخلنا عليها الإضافة كأن نقول جماعة من الناس، وهذا الاستعمال هو من بلاغة القرآن الكريم، الذي نزل لمخاطبة الناس كافة في كل زمان ومكان، لأنه الكتاب الذي فيه هدى ورحمة للعالمين.

ثانياً: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ﴾، هذه أول إشارة إلى تعيُّن الخطاب إلى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وقد ناقش المفسرون هذه الجملة من الآية من جهتين: من جهة أساسية، ومن جهة ثانوية.

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1973م، ج18، ص305.

من جهة أساسية، لأنها تمثل محور النقاش، في هذا الجزء من الآية، والذي يتمثل في رأيين:

الأول: خاص، ويتصل بسياق نفي التفاخر بالأنساب، وأن المراد بقوله: ﴿مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ أي من أب واحد هو آدم، وأم واحدة هي حواء.

الثاني: عام، ويتصل بسياق نفي مطلق التفاخر والتفاضل، الطبقي والعرقي، اللغوي والقومي، وغيره، وأن المراد بقوله: ﴿مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ أي من مطلق الرجل والمرأة، فكل إنسان خلقه الله من ذكر وأنثى، وكل الناس يتساوون من هذه الجهة، من دون أي تفاضل بينهم.

وقد ناقش هذين الرأيين السيد الطباطبائي في تفسيره «الميزان» بقوله: «ذكر المفسرون أن الآية مسوقة لنفي التفاخر بالأنساب، وعليه فالمراد بقوله: ﴿مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ آدم وحواء، والمعنى: إنّا خلقناكم من أب وأم تشتركون جميعاً فيهما من غير فرق بين الأبيض والأسود، والعربي والعجمي، وجعلناكم شعوباً وقبائل لا كرامة لبعضكم على بعض، بل لأن تتعارفوا فيعرف بعضكم بعضاً ويتم بذلك أمر اجتماعكم، فتستقيم مواصلاتكم ومعاملاتكم، فلو فرض ارتفاع المعرفة من بين أفراد المجتمع انفصم عقد الاجتماع وبادت الإنسانية، فهذا هو الغرض من جعل الشعوب والقبائل، لا أن تفاخروا بالأنساب وتتباهوا بالآباء والأمهات.

وقيل: المراد بالذكر والأنثى مطلق الرجل والمرأة، والآية مسوقة لإلغاء مطلق التفاضل بالطبقات كالأبيض والأسود، والعرب والعجم، والغني والفقير، والمولى والعبد، والرجل والمرأة، والمعنى: يا أيها الناس، إنا خلقناكم من رجل وامرأة، فكل واحد منكم إنسان مولود من إنسانين، لا تفترقون من هذه الجهة، والاختلاف الحاصل

بالشعوب والقبائل، هو اختلاف راجع إلى الجعل الإلهي، ليس لكرامة وفضيلة، وإنما لأن تتعارفوا فيتم بذلك اجتماعكم.

واعترض عليه بأن الآية مسوقة لنفي التفاخر بالأنساب وذمه، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ وترتب هذا الغرض على هذا الوجه غير ظاهر، ويمكن أن يناقش فيه أن الاختلاف في الأنساب وذمه استناداً إلى أن الأنساب تنتهي إلى آدم وحواء والناس جميعاً مشتركون فيهما، كذلك يمكن نفيه وذمه استناداً إلى أن كل إنسان مولود من إنسانين والناس جميعاً مشتركون في ذلك»[1].

الوجه الثاني: ثانوي، لأن الحديث من هذا الوجه كان عرضياً في أبحاث المفسرين، وهو يبحث في إشكالية علمية ترتبط فسيولوجياً بالمرأة، نظر إليها بعض المفسرين من ناحية أخلاقية، والكلام من هذه الجهة يدور على السؤال الآتي: هل أن عملية تكوّن الإنسان بيولوجياً وفسيولوجياً يشترك فيها ماء الذكر وماء الأنثى أو أن الأنثى لا ماء لها، وإنما هي حاضنة لماء الذكر باستعدادها الفسيولوجي لنمو هذه النطفة في داخلها بيولوجياً؟

وقد حاول السيد محمد تقي المدرسي أن يستفيد من قوله ﴿مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ بصيرة قرآنية تنفي، على حد تعبيره، الفكرة الجاهلية التي كانت تزعم أن رحم الأم مجرد وعاء لنمو نطفة الرجل، وصادروا بذلك حق المرأة في انتساب الطفل إليها.. وهكذا تنفي الآية، كما يضيف السيد المدرسي، العنصرية الجنسية التي ابتلي بها الجاهليون العرب قبل الإسلام، الذي نادى بالمساواة بين الذكر والأنثى في ما يرتبط بأصل الخلق[2].

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، المصدر نفسه، ص326.

(2) السيد محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، بيروت: دار البيان العربي، ج13، ص434.

ثالثاً: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾، لقد اختلف المفسرون، كما يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره «الأمثل»، في بيان الفرق بين شعوبٍ وقبائل، وشرح هذا الاختلاف بقوله: «الشعوب جمع شعب على وزن صعب، الطائفة الكبيرة من الناس، والقبائل جمع القبيلة. فاحتملوا احتمالات متعددة، قال جماعة: إن دائرة الشعب أوسع من دائرة القبيلة كما هو معروف في العصر الحاضر أن يطلق الشعب على أهل الوطن المعين الكبير. وقال بعضهم: كلمة شعوب هي إشارة إلى طوائف العجم، وأما القبائل فإشارة إلى طوائف العرب. وأخيراً، فإن بعضهم قال: إنَّ الشعوب إشارة إلى انتساب الناس إلى المناطق الجغرافية، والقبائل إشارة إلى انتسابهم إلى العرق والدم. لكن التفسير الأول أنسب من الجميع كما يبدو للنظر»[1].

ويظهر أن هذه الاحتمالات واختلافها أخذها المفسرون عن كتاب «مجمع البيان» للشيخ الطبرسي الذي يعد مرجعاً للتفاسير عند الشيعة الإمامية، وقد تطرق لهذه الآراء منذ وقت مبكر[2].

والمتفق عليه، بين هذه الآراء، أن الشعوب وهي جمع شعب، أي الجماعة الكبيرة من الناس، الذين يصدق عليهم ما هو متعارف عليه اليوم في تقسيم الأمم والمجتمعات إلى شعوب، وقبائل جمع قبيلة، وهي أصغر من الشعب.

---

(1) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت: مؤسسة البعثة، 1992م، ج16، ص515.

(2) الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج6، ص96، والجدير بالذكر أن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية التي نشأت في القاهرة قد اعتمدت هذا الكتاب، في تفسير القرآن، ليكون مرجعاً للسنة والشيعة.

رابعاً: ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، إن الشُّعوب والقبائل، مهما تعدَّدت وتشعَّبت على امتداد مساحة الأرض المترامية الأطراف، مطالبة بالتعارف في ما بينها، بحسبان ذلك مبدأ في العلاقات المحلية والدولية، الداخلية والخارجية، كما أن هذا المبدأ يفيد نفي النزاع والصراع، وكل السيطرة والهيمنة بين الشعوب والقبائل.

خامساً: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾، إن القرآن الكريم لا ينفي مبدأ التفاضل بين الناس، وبين الشعوب والقبائل، وإنما ينفي القيم التي كان الناس آنذاك يتفاضلون على أساسها، كقيم القوم والقبيلة والعشيرة والعرق، وهذه الآية جاءت نقداً ونفياً لمثل هذه القيم، ودعوة للنَّاس إلى التفاضل بالتقوى.

سادساً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴿١٣﴾﴾، ذكر الدكتور أحمد الشرباصي أن العلماء فرقوا بين لفظي الخبير والعليم، فالخبير يفيد معنى العليم، ولكن العلم إذا كان للخفايا الباطنة سمي خبرة، وسمي صاحبه خبيرا[1]. فالله سبحانه وتعالى عليم حينما خلق الناس من ذكر وأنثى، وما خلق لهم في هذه الحياة، وخبير حينما جعلهم شعوباً وقبائل، وفي كل ما قدِّر لهم.

5 ـ مرتكزات تعارف الحضارات

بعد هذا التحليل التجزيئي للآية، نحاول دراستها بطريقة تركيبية على شكل مستخلصات عامة، تشكل مرتكزات أساسية لمفهوم تعارف الحضارات، ومن هذه المستخلصات:

1 ـ إن القرآن الكريم هو خطاب إلى الناس كافة، من دون أن

---

(1) أحمد الشرباصي، موسوعة الأسماء الحسنى، بيروت: دار الجيل، 1981م، ج1، ص175.

يتحيز إلى أمة بعينها، ومن دون أن يفاضل أمة على أمة أخرى بسبب القوم أو العرق أو اللغة أو اللسان، وإن هذا الخطاب لم يأت للناس في زمن من دون آخر، ولا لمكان من دون مكان آخر.

2 ـ التأكيد على وحدة الأصل الإنساني ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، فالإنسانية، بكل تنوعاتها العرقية والقومية، اللغوية واللسانية، الدينية والمذهبية، وبكل تصنيفاتها الأخرى الاجتماعية والعلمية والاقتصادية، إنما ترجع إلى أصل واحد. والقرآن الكريم لا يريد أن يقدم هذا اكتشافاً، وإنما يريد أن تدرك الإنسانية هذه الحقيقة، وتحكمها، بوصفها مبدأ في نظرة كل إنسان إلى إنسان آخر، ونظرة كل أمة إلى أمة أخرى.

3 ـ إن القرآن الكريم يدعو الناس لأن ينظروا إلى أنفسهم، بوصفهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض، مهما اختلفوا في اللون واللسان، ومهما تباعدوا في المكان والأوطان، ومهما ظهر بينهم من تباين واختلاف. وانطلاقاً من هذه الدّعوة ينبغي أن يتعاملوا، في ما بينهم، بمنطق الأسرة الواحدة التي ترجع في أصلها الإنساني إلى ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، وأن يكون هذا سعيهم وسبيلهم ومنطقهم في الحياة الدنيا.

هذا المنطق القرآني الرفيع لا يصح النظر إليه على أنه مثالية أو سحر بيان، بل هو من عليم خبير، لا يعلو على علمه أحد، وهو الخبير الذي يدرك بواطن الأمور.

4 ـ ضرورة أن يتعامل الناس، في ما بينهم، على أساس مفهوم الأسرة الإنسانية المشتركة أو الواحدة، وهذا يعني التخلُّص من الأحقاد والعصبيات والعنصريات والكراهيات بين الناس،

فهذه السلوكيات والنظرات هي التي تقف وراء كل ما يصيب العالم من نزاعات وصراعات وحروب، ولا شك في أن التعامل بمنطق الأسرة الإنسانية الواحدة، إنما يعبر عن أعمق المكونات الروحية والأخلاقية في الروابط بين الأمم والشعوب والحضارات.

5 ـ إن التنوُّع والتعدُّد، في الاجتماع الإنساني، حقيقة موضوعية يؤكدها القرآن الكريم ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾، لأن الله، سبحانه وتعالى، بسط الأرض بهذه المساحة الواسعة لينتشر الناس فيها، ويعمروها ويستفيدوا من خيراتها. وقد ارتضى الناس لأنفسهم هذا الانتشار بين ربوع الأرض، فهناك من يعيش تحت قسوة البرد القارس والمتجمد كالشعوب التي توطنت بين القطبين الشمالي والجنوبي، وهناك من يعيش تحت قسوة الحر الشديد، كالشعوب التي توطنت حول خط الاستواء في أفريقيا وآسيا.

6 ـ يربط القرآن الكريم، في هذه الآية، بين وحدة الأصل الإنساني، وبين التنوُّع الإنساني، هذا الربط الذي يفهم منه أن وحدة الأصل الإنساني لا تعني إلغاء التنوُّع بين الناس، والذي يقضي بأن يعيشوا شعوباً وقبائل.

وإن التنوُّع والانقسام في العيش إلى شعوب وقبائل لا يعني إلغاء وحدة الأصل الإنساني، أو أن البشرية لا يعنيها هذا الأصل، أو أنها تخطته وتجاوزته، أو أنه كان يعبر عن مرحلة تخطتها البشرية حينما تجاوزت عهودها البدائية. ومن بلاغة القرآن الكريم تقديم وحدة الأصل على قاعدة التنوُّع، لكي يكون التنوُّع متفرِّعاً عن الأصل.

7 ـ استخدم القرآن الكريم كلمة «الخلق»، في هذه الآية، حينما

قال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، وكلمة «الجعل» حينما قال: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾، فما هو الفرق بين الخلق الجعل؟

لم يتوقَّف المفسرون عند هذه الملاحظة على ما وجدت، في تفسيرهم لهذه الآية، ومن المحتمل أن بعضهم توقف عندها في آيات غيرها جمعت بين اللفظين.

والملاحظ أن لفظ «الخلق» لم يستخدم في القرآن الكريم إلا في حق الله سبحانه وتعالى، فهو الخالق، خالق كل شيء، ولا يصدق وصف الخلق على غير الله جل شأنه. وجميع الآيات التي ورد فيها لفظ «الخلق» في القرآن الكريم، جاء اللفظ في سياق الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله سبحانه وتعالى، كخلق الإنسان والكون والحياة والسمَّاوات والأرض والحيوان والنبات... وكل ما صدق عليه وصف الخلق في القرآن الكريم ينسب إلى الله، لأن الخلق يعني الإيجاد ابتداءً من العدم، من غير صورة سابقة أو نسخ أو مثال، وهذا لا يجري إلا في حق الله جلَّت قدرته.

والإنسان لا يعد خالقاً على الإطلاق في كل ما اكتشف واخترع، وما حققه من تقدم وإنجاز لا يصدق عليه وصف الخلق. فالإنسان هو مجرد ناسخ من الطبيعة ومكتشف لقوانينها، وهي القوانين التي أودعها الله في عالم الطبيعة والكون والحياة والإنسان، والعمل الكبير الذي أنجزه الإنسان هو اكتشافه لهذه القوانين وتحويلها إلى علوم، وبهذه العلوم استطاع أن يحقِّق كل هذا التقدم بقدرة وتفوُّق.

أما الجعل فهو التقدير الذي يأتي بعد الخلق، ويتصل بتحديد الوظائف والخصوصيات، وما يترتب عليه الاقتضاء.

والله، سبحانه وتعالى، خلق الذكر والأنثى لأنه العليم، وجعل الناس شعوباً وقبائل، أي قدر لهم ذلك لأنه الخبير. وكل ما خلقه الله، سبحانه وتعالى، فهو بعلم، وقدر لكل ما خلق وهو الخبير.

وفي هذا الكلام نفي لما ذهب إليه بعض الباحثين في حقل العلم والفلسفة، بأن الله خلق الأشياء وتركها، وأن البيئة الطبيعية هي التي تقدِّر للكائنات وظائفها بقدرة هذه المخلوقات واستعدادها على التكيُّف.

كما يستفاد من هذه الآية، أيضاً، أن ما أثير في ميادين الطب والعلم والاجتماع والقانون والأخلاق في شأن قضية الاستنساخ البشري لا علاقة له بالخلق؛ ذلك أن هذه القضية لا يصدق عليها وصف الخلق، فالمخلوق لا يكون خالقاً على الإطلاق، وإنما هي عملية لا تخرج عن إطار قوانين العلم. والذي يخلق الذكر والأنثى هو الله سبحانه وتعالى، وحينما جعل الله الناس يعيشون شعوباً وقبائل، فإن هذا تقدير منه جلت قدرته، ولهذا فإن البشر لا يمكن أن يعيشوا إلا شعوباً وقبائل.

8 ـ يؤسس القرآن الكريم مبدأ التعارف بين الأمم والشعوب والحضارات ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، والتنوُّع بين الناس إلى شعوب وقبائل، وامتدادهم وتكاثرهم وبقاؤهم وتقادمهم على هذه الأرض، لا يعني أن يتفرقوا، وتتقطع السبل بينهم، وتعيش كل أمة في عزلة عن الأمم الأخرى، كما لا يعني هذا التنوُّع أو التعدُّد أن يتصادموا ويتنازعوا، من أجل الثروة والقوة والسيادة، وإنما ليتعارفوا.

9 ـ لا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل إنساني واحد، وينتهي كل شيء، بل هم بحاجة إلى أن يتعارفوا، ويصل بهم مستوى هذا التعارف إلى الشَّكل الذي يتحقق بين الأسرة ذات الأصل

الواحد، وإلى الشَّكل الذي يصل بالعالم إلى مستوى يعيش فيه الناس كما لو أنهم أسرة إنسانية واحدة ذات أصل إنساني واحد.

10ـ من دون أن يكون هناك تعارف بين الأمم والحضارات، لن يكون هناك حوار ولا تعاون. والتعارف هو الذي يحدد مستويات الحوار والتعاون وأنماطهما واتجاهاتهما، ويثريهما، ويثمِّرهما، كما أن التعارف له دور وقائي في إمكانية إزالة مسبِّبات النزِّاع والصدام بين الأمم والحضارات. لهذا فإن اختيار مفهوم التعارف هو على درجة من الدقة والفاعلية في السياق والمجال الَّلذين تحدثت عنهما الآية.

11ـ حينما تحدث القرآن الكريم عن التعارف، تحدَّث عن مفهومه، واستبتع الحديث جملة من المفاهيم المتصلة والمتفاعلة والمتكاملة معه، كالانفتاح والتواصل والسلام ومد الجسور، ورفض الانغلاق والقطيعة والكراهية، وهذه المفاهيم هي شرائط التعارف من جهة تحققه.

وهناك ما يترتب عليه، من جهة المعطيات والمنافع، كالتعاون والترابط والتبادل، وكل هذه المفاهيم تؤكد على حيويَّة مفهوم التعارف وفاعليَّته.

12ـ إن المقصود من التعارف هو المعنى الأعم والأشمل لهذا المفهوم الذي يتجاوز الحدود السطحية المتعارف عليها، إلى ما هو أعمق من ذلك، فهو تعارف على مستوى الأمم والمجتمعات والحضارات، ومن أبعاده أن تتعرف كل أمة وكل حضارة على إمكانات الأمم والحضارات الأخرى وقدراتها وثرواتها، إلى جانب معرفة الظروف والمشاكل والتحديات التي تحيط بهذه الأمم والحضارات، ومعرفة كل ما يتوقف ويترتب عليه التعارف في هذا النطاق.

13 ـ لا يلغي القرآن الكريم مبدأ التفاضل بين الناس، وبين الشعوب والقبائل، لأن التفاضل إنما يعبر عن واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ العدل والمساواة. والذي حاول القرآن تغييره هو نوعية قيم التفاضل، بتغيير هذه القيم من قيم التفاخر بالأنساب والقوم والقبيلة والعشيرة والعرق، إلى قيم تربط الأمم والحضارات بالقيم العليا والسامية، ومحور هذه القيم هو التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾.

14 ـ إن الأحقاد والكراهية والبغضاء تحصل بين الناس، وبين الأمم والشعوب حينما تتمحور معايير التفاضل في إطار عالم مصالح الدنيا بعيداً عن عالم الآخرة، وهذا الذي يجعلها تتحول إلى عصبيات تتعالى فيها معايير القوم والعرق واللغة والقبيلة والعشيرة، وحتى أمور مثل العلم والثقافة والدين قد تتحوَّل إلى عصبيات وتطرف، إذا تمحورت في إطار مصالح الدنيا فحسب، ولن تستطيع الأمم والشعوب أن تتعالى على هذه الأحقاد والعصبيات إلا إذا التزمت بمبدأ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾.

15 ـ تتحدد شخصية كل أمة في كرامتها، والكرامة هي التعبير الحقيقي عن وجدان كل أمة، وهي التي تشكل للأمم نظرتها إلى ذاتها، وإلى مكانتها وسيادتها وعزتها. وأكثر ما تصاب به الأمم حينما تتأثر في كرامتها، حتى قيل: إن ألمانيا دخلت الحرب العالمية الثانية انتقاماً من الإذلال الذي فرضته عليها دول الحلفاء بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى. فالأمة لها كرامة، كما الإنسان الفرد له كرامة.

16 ـ إن العلاقات والروابط، بين الأمم والشعوب والحضارات، في المنظور الإسلامي، ليست مجرد مصالح ومنافع، ولا

تتحدد بمعادلات السياسة والاقتصاد فحسب، وإنما ترتكز أيضاً على القيم والآداب والأخلاق ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، والتقوى ترمز إلى منظومة القيم والأخلاق.

17ـ لن يستطيع العالم أن يعالج أزماته ومشاكله عن طريق السياسة فحسب، أو عن طريق الاقتصاد والعلم فقط، فالسياسة تحوَّلت إلى أداة لإدارة المصالح الضيقة، والاقتصاد محكوم بالمنافع وبقاعدة الربح والخسارة، والعلم بات منفصلاً عن القيم.

والذي يضيفه الإسلام، في هذا المجال، مجال العلاقات الدولية هو إدخال منظومة القيم والأخلاق ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾. فقد بات من المؤكَّد أن العالم بأمس الحاجة إلى منظومة من القيم والاخلاق، وهذا من أشد ما يفتقده العالم المعاصر ويتضرر كثيراً من جراء ذلك.

18ـ إن التقوى، بوصفها الإطار الجامع للقيم والآداب والأخلاق، بإمكانها أن تزيل العصبيات بكل أشكالها العرقية والقومية والطبقية، وهذه العصبيات هي من أشد المعوِّقات تأثيراً وسبباً في انقسام الأمم والشعوب وتصادمها، هذا من جهة السلب. أما من جهة الإيجاب، فإن التقوى بإمكانها أيضاً أن ترسخ التعارف وتحافظ على بقائه واستمراريته.

19ـ من الحكمة أن يرتضي الناس وترتضي الأمم والحضارات ما يختاره الله سبحانه وتعالى لهم من سنن وقوانين وآداب وقيم وأخلاق، في سعيهم لعمارة الأرض وبناء الحضارة، لأن الله هو ﴿ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾. وإذا كان الناس، في شؤونهم العامة، يرجعون لصاحب العلم والخبرة من البشر، فالله سبحانه وتعالى هو أعلم العالمين، وهو الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم.

هذه بعض المستخلصات العامة من هذه الآية الكريمة، التي تكوّن لنا بمجموعها إطاراً نستند إليه في تأسيس مفهوم تعارف الحضارات، وغنيٌّ عن البيان أن هذه الحقائق والمرتكزات على درجة من الأهمية والحيوية، بحيث تعطي لمفهوم «تعارف الحضارات» إمكانية التشكُّل والبناء المتماسك.

6 ـ تعارف الحضارات.. رهانات الواقع وطريق المستقبل

ما يضاعف من أهمية مفهوم تعارف الحضارات وقيمته، في عالمنا المعاصر، هو ما تشتكي منه كل حضارة من أن الصورة المتشكلة عنها، في أذهان الآخرين، هي صورة ناقصة أو مشوّهة أو شديدة السطحية.

وهذا الأمر يؤكد أن هناك جهلاً متبادلاً بين الحضارات، والجهل من أشد المعوِّقات تأثيراً في عرقلة حوار الحضارات، ويكون سبباً في أي تصادم يحصل بين هذه الحضارات. ورفع هذا الجهل هو ما تسعى إليه مقولة تعارف الحضارات، السعي ينبغي أن يكون من جميع الحضارات التي هي بحاجة لرفع الجهل وتحقيق التعارف في ما بينها.

والجهد المهمّ الذي قدمه روجيه غارودي، في كتابه: «من أجل حوار بين الحضارات»، هو أنه حاول أن يؤكد ضرورات التعارف بين الحضارات، والمعرفة التي كونها غارودي لنفسه هي التي أوصلته إلى ضرورة حوار الحضارات.

ويؤكد هذه الحقيقة الأمير تشارلز في بريطانيا، الذي عبر عن خطاب يعد واحداً من أنضج الخطابات في الغرب عن الإسلام والحضارة الإسلامية، فقد رأى أن الإسلام لا يمكن أن يُعْرَف من خلال ما يجري في البلاد العربية والإسلامية من أعمال تطرُّف

وإرهاب، وتدني مستوى التعليم، وانتشار الأمية، ويؤكد من جهة أخرى للعالم الإسلامي بأن الغرب ليس مجرد انحلال وقتل واغتصاب وتعاطي المخدرات.. فهذه الصورة تعد ناقصة ومشوشة للطرفين.

وفي هذا الشان، جاء خطابه الذي ألقاه في تشرين الأوَّل/ أكتوبر، عام 1993م، في مركز الدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد، وقال فيه: إننا «مازلنا نحتاج إلى بذل جهد أكبر لتفهم كل منا الآخر، وأن نتخلص من سموم التفرقة ومن أشباح الخوف والتشكُّك، وكلما طال مشوارنا في هذا الطريق فإننا نكون قد خلَّفنا عالماً أفضل لأطفالنا وللأجيال المقبلة».

والمؤتمرات والندوات التي نظمتها بعض الحكومات الأوروبية، في هولندا والسويد وإسبانيا وإيطاليا وعدد آخر من هذه الدول، جاءت لتؤكد الشعور المتنامي عند الغربيين بضرورة تعميق المعرفة بالإسلام والحضارة الإسلامية. كما أن هذا الشعور نفسه يتنامى في العالم الإسلامي كاشفاً عن حاجة ملحة بتوسيع المعرفة بالغرب حول حضارته وتعميقها، وفي هذا السياق تأتي دعوات لتأسيس علم للاستغراب، وكليات متخصصة لدراسة الغرب والحضارات الغربية.

وعند النظر إلى الحضارات الأخرى، يكون الإدراك أعمق بكثير لضرورة ضرورة تكوين المعرفة بها، وفي النطاق الأفريقي مثلاً حاول سنغور الرئيس السنغالي السابق، أن يدافع عن الحضارة الأفريقية، ومشاركتها في الحضارة الإنسانية، وأصدر في هذا الشأن كتاباً عن «حوار الثقافات» إدراكاً منه لما تتعرض له هذه الحضارة من تهميش وتغييب، لدرجة أن هنتنغتون يتردد في جعل الحضارة الأفريقية في مصاف الحضارات السبع الأخرى، وهي الغربية والكونفوشيوسية واليابانية والإسلامية والهندية والسلافية الأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية. على خلاف ما ذهب إليه مارتن بيرنال في كتابه «أثينا

السوداء» الذي أراد أن يعيد الذاكرة الإنسانية إلى الدور الذي أدَّته أفريقيا في إثراء الحضارات الإنسانية القديمة، وهي التي تستحق في نظره الاحتفاء من العالم بدل الإغريق.

والشواهد التي تؤكد الحاجة إلى أن يبدأ العالم مشوار التعارف بين الحضارات، فيرفع الجهل ويعمق المعرفة كثيرة، فهذا الأمر هو الذي يمهد السبيل إلى حوار الحضارات، ومن المفترض أن يجنِّب العالم الصدام بين الحضارات.

أمَّا مدى أن يأخذ مفهوم تعارف الحضارات، مكانته من الجدل والنقاش الدائر على نطاق واسع بين النخب والأوساط العلمية، وفي وسائل الإعلام، فهذا راجع إلى ما نقتنع به نحن في العالم العربي والإسلامي بالأفكار التي نقدمها ونثق بها، ونجد من الجدير أن نعطيها من الأهمية ما تستحق، لا أن نكون مجرد مسحورين بالأفكار التي تأتي لنا جاهزة من الخارج، ومن الغرب تحديداً. فالأمة التي لا تبدع لنفسها أفكارها وتثق بها وتعلي من شأنها، لن تكتشف ذاتها، وطريقها إلى المستقبل!

الفصل السابع

في معنى المشروع الحضاري الإسلامي

1 ـ تاريخ تطوُّر الأفكار

تاريخ تطوُّر الأفكار من الحقول المعرفية المهمَّة، ويعنى هذا الحقل بدراسة صيرورة الأفكار، من جهة نشأتها وتكوّنها، والأطوار التي مرت بها، وما يطرأ عليها من تبُّدلات وتحوُّلات، جزئية أو كلية، عرضية أو جوهرية، ذاتية أو موضوعية، وذلك في إطار علاقة الأفكار بعامل الزمن الذي يعدُّ شرطاً أساسياً مكوّناً لهذا الحقل.

ومصدر القيمة، لهذا الحقل، يتمثَّل في الأفكار لا تدرس فيه بصورة عامة أو مطلقة، أو مجردة، وبعيدة عن سياقاتها الزمنية، ووضعياتها التاريخية، وبيئاتها الموضوعية.

والخلفية التي ينطلق منها هذا الحقل، هي أن الأفكار ليست لها صورة واحدة تكون ثابتة وجامدة وساكنة، وتظل على هذه الحال في مختلف العصور والأزمنة، وإنما هي تمر بأطوار من التبدُّلات والتحوُّلات والتغيُّرات بحسب تحوُّلات وتغيُّرات المكان والزمان

والحال، وبحسب اختلاف الشروط والعناصر والمكوِّنات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

كما أن هذه الأفكار تمر بأطوار أخرى، حيث يكون لها ما يشبه مراحل النمو، فيكون لها طور في نشأتها، وطور آخر بعد هذه النشأة، وهكذا تتلاحق الأطوار وتختلف وتتفاوت بين صعود وانحدار، وبين تقدُّم وتراجع، وبين تكامل وتآكل، أو قد تتلاحق هذه الأطوار، وتكون محكومة بقوانين أخرى، هي قوانين الحركة في الأفكار.

وبحسب هذا الحقل، فإن الأفكار ينبغي أن تدرس من خلال معرفة الأطوار التي مرَّت بها، وكيف تكوَّنت وتشكّلت حتى وصلت إلى ما وصلت إليه، ولا تكفي معرفة الأفكار بالنظر إلى الطور الذي هي عليه من دون العودة إلى الأطوار السابقة التي مرت بها، وهذا يعني أنه لابد أولاً من تحليل الأفكار قبل دراستها بطريقة مركبة.

ويختلف هذا الحقل عن غيره من الحقول المشابهة له، في أنه يؤرخ للأفكار وليس للأحداث أو الأشخاص، ومن هنا تكمن صعوبة هذا الحقل أو دقَّته، لأن الأفكار ليس لها وجود مادي وحسي يمكن كشفه ومعاينته وتشخيصه بدقة ووضوح، وبوساطة أساليب وأدوات حسية كما هي الحال في دراسة الأحداث والأشخاص. فالأحداث لا يمكن أن تدرس إلا بعد وقوعها، لذلك يمكن التعرف إليها بوسائط عديدة، وهكذا عالم الأشخاص، أما الأفكار فهي بحاجة إلى أدوات من نوع مختلف، هي أدوات الخبير الذي يشتغل بحقل الأفكار بحثاً وتحقيقاً وتحليلاً واكتشافاً، كالمفكر والعالم والفيلسوف والمثقف.

وقد رأى بعض الباحثين أن أقرب العلوم إلى هذا الحقل الفلسفة، وهذا ممكن مع وجود الفارق، حيث أن الفلسفة تدرس نوعية خاصة من الأفكار، تلك التي ترتبط بقضايا الوجود وما وراء

الطبيعة، والفارق الآخر والأساسي هو أن الفلسفة تدرس الأفكار الخاصة بها، بنوع من التجرُّد التام عن الزمان، لأن الفلسفة كما ينظر لها، هي علم يتعالى على الزمان ولا يتقيَّد به، ولأنها تهتم بكليات المسائل والأفكار وليس بتفصيلاتها وجزئياتها.

وليس المقصود من هذا الحقل فلسفة التاريخ، وإن كان بينهما قاسم مشترك هو العلاقة بين الأفكار والتاريخ، والفاصل بينهما هو شكل هذه العلاقة وتفسيرها، فهذه العلاقة في فلسفة التاريخ تستند إلى نظرة فلسفية إلى التاريخ، والأفكار هنا تؤدِّي دور الفلسفة التي تحاول أن تكوّن نظرة كلية عامة للتاريخ، وعلى أساس معرفة القوانين الثابتة والمطردة التي تحكم حركة التاريخ وتحركه وتفسره، ويرى الدكتور محمد عابد الجابري أن «فلسفة التاريخ، بما أنها فلسفة، فهي لا تتقيد بالتحقيب التاريخي المعروف الذي يقيم فواصل شبه نهائية، بل نهائية بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل تنظر إلى كلية التجربة التاريخية، إلى منطقها الداخلي، إلى نزوعها الواعي واللاواعي»[1].

وهذا الحقل، على أهميته وقيمته المعرفية والمنهجية، لم يُعتَن به كثيراً في مجال الدراسات الإسلامية، ولم يُجرَّب ويُطبَّق بصورة كبيرة في هذا المجال.

والمحاولات التي اقتربت من هذا الحقل تعدُّ قليلة، ومن هذه المحاولات المفيدة ما أنجزه الباحث الإيراني حميد عنايت في كتابه «الفكر السياسي الإسلامي المعاصر»، الذي أقامه على أساس

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989م، ص116.

التعامل مع الأفكار، وهذا ما أوضحه في مقدمة الكتاب بقوله: «يتعامل هذا الكتاب أساساً مع الأفكار، ويستعين بالتاريخ وعلم الاجتماع في المواضيع التي يساعد فيها هذان العلمان على توضيح أرضيات الأفكار... ولم أتناول موضوع البواعث الخفية أو الواضحة التي كانت وراء أصحاب هذه الأفكار، ليس فحسب لأن هذا المنحى يبدل هذا البحث من تاريخ أفكار إلى تاريخ وقائع وأحداث، بل لأن الأحداث في حد ذاتها تبدو وكأنها ذات تاريخ خاص بها»[1].

لهذا كان من الأهمية الاستفادة من هذا الحقل، ونحن ندرس عيِّنة من الأفكار الإسلامية، ونحاول معرفة تحوُّلاتها وتغيراتها، وكيف نشأت وتطورت، وإمكانية النظر إلى هذه الأفكار من زاوية التحقيب الزمني.

ومنشأ هذا النوع من الاهتمام، هو أنني وجدت أن فكرة المشروع الحضاري، في الخطاب الإسلامي المعاصر، جاءت نتيجة عملية تطور في تاريخ الأفكار الإسلامية، فهناك ما يشبه التعاقب الزمني والتاريخي في تشكُّل بعض الأفكار الإسلامية التي كانت لها طبيعة إصلاحية ونهضوية وانبعاثها، وارتبط هذا التشكُّل والانبعاث بتحوُّلات شديدة الحساسية والخطورة، مرت على العالم الإسلامي منذ ما سمِّي بالعصر الحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وفي ظل هذه التحوُّلات ومواكبة لها حصلت تبدُّلات في الأفكار الإسلامية، وهذا ما سوف نحاول التعرُّف عليه.

---

(1) حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989م، ص11.

2 ـ تحوُّلات الأفكار الإسلامية

لا نريد أن نرجع بعيداً، في تاريخنا، لكي نكتشف كيف تغيرت الأفكار الإسلامية وتحولت من زمن لآخر. ونقطة البدء التي نفضِّلها، في هذا الشأن، هي مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وهي المرحلة التي ارتبطت أحداثها وتطوراتها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بالأوضاع والتحولات التي وصل إليها العالم الإسلامي، وتشكلت على أساسها صورته التي ظهر عليها اليوم.

وما سوف أطرحه، في هذا المجال، ما هو إلا وجهة نظر واجتهاد قد يطابق الواقع نسبياً أو كلياً، ويقبل الموافقة أو المخالفة جزئياً أو كلياً، ولا ضير في ذلك كلِّه.

الجامعة الإسلامية

في النصف الثاني، من القرن التاسع عشر الميلادي، كانت الجامعة الإسلامية هي الفكرة الأكثر بروزاً في المجال الإسلامي، وهي الفكرة التي عرفت بها حركة الإصلاح الإسلامي، التي بدأت مع انطلاقة السيد جمال الدين الأفغاني الذي وصفته الكتابات العربية والإسلامية بموقظ الشرق، وتواصلت في عصره، وفي وما بعده النهضات الإسلامية.

والخطابات الإسلامية التي عبرت عن تلك النهضات والحركات الإصلاحية، تحولت، في ما بعد، إلى مرجعيات فكرية وسياسية في الفكر السياسي والإصلاحي الإسلامي، والحركات الإسلامية المعاصرة تعدُّ نفسها امتداداً لتلك النهضات الإصلاحية.

والقضية التي ظلت هذه النهضات الإصلاحية تعرف بها، وتدافع عنها، وتعمل من أجلها، هي قضية الجامعة الإسلامية، فهي القضية

الفكرية على مستوى الخطاب، والقضية السياسية على مستوى الحركة.

وقد تخصصت لهذه القضية، على مستوى الخطاب، مجلة «العروة الوثقى» التي أصدرها من باريس السيد جمال الدين الأفغاني بالتعاون مع الشيخ محمد عبده، سنة 1301هـ 1884م، واستمرت في الصدور لثمانية عشر عدداً، وتوقفت خلال سنتها الأولى.

وحلت مكانها، في وقت آخر، وإن كان بدرجة أقل مجلة «المنار» التي أصدرها في القاهرة الشيخ محمد رشيد رضا سنة 1315هـ 1898م، وهو الذي كانت يقظته من جراء تعرفه إلى مجلة «العروة الوثقى» واطّلاعه عليها، لكن فكره الإصلاحي تبلور بعد اتصاله بالشيخ محمد عبده وملازمته الطويلة له، واستمرت «المنار» في الصدور حتى وفاة صاحبها سنة 1935م.

وعرف هؤلاء المصلحون بتيار، أو اتجاه، الجامعة الإسلامية، وهو التيار الذي ظهر، كما يقول الدارسون: «كرد فعل للغزو العسكري والثقافي الغربي للعالمين العربي والإسلامي، ونتيجة لعجز الدولة الإسلامية عن إيقاف هذا الغزو أو ردِّه. وذلك بعد أن تيقن عدد من المفكرين المسلمين أن النضال المحلي، في كل قطر إسلامي، ضد الغرب، لن تكون له جدوى ما دام الغرب متفوقّاً من الناحية العسكرية»[1].

لهذا، أصبحت الجامعة الإسلامية، أو «الوحدة الإسلامية، هي الطريق الوحيد لمقاومة الغزو الغربي، فالدول الغربية تقيم التحالفات

(1) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: دار الأهلية 1987، ص109.

في ما بينها لاقتسام أوطان المسلمين وتدمير عقيدتهم، وهذا يستدعي تحالفاً دفاعياً بين مسلمي العالم من أجل حماية استقلالهم والحفاظ على أنفسهم من الفناء»[1].

وما زال الدارسون والمؤرخون يرجعون لتلك المرحلة، ويستندون إلى فكرة الجامعة الإسلامية في تفسير أحداثها ووقائعها وتحليلها، باعتبار أن فكرة الجامعة الإسلامية جاءت استجابةً موضوعية لطبيعة الظروف والتحولات التي مرت على العالم الإسلامي آنذاك.

شموليَّة الإسلام

من بعد فكرة الجامعة الإسلامية، جاءت فكرة شمولية الإسلام، وهي الفكرة التي ارتبطت بالنِّصف الأول من القرن العشرين، وذلك نتيجة ما حصل من تطورات خطيرة أثرت بشدة على وضعيات العالم الإسلامي، وفي مقدمة هذه التطورات إلغاء الخلافة الإسلامية وسقوط الدولة العثمانية سنة 1924م.

مثَّل هذا الحدث صدمة عنيفة في العالم الإسلامي، ووصفته الكتابات الإسلامية بعبارات تكشف عن خطورة ما حصل وفداحته، فقد عدَّه الدكتور محمد محمد حسين «أخطر ظاهرة في حياة الإسلام والمسلمين، فللمرة الأولى في حياتهم سقطت الخلافة بعد أن اتصلت حلقاتها خلال ثلاثة عشر قرناً ونصف القرن، تنقل مركز الخلافة فيها بين عواصم البلاد الإسلامية المختلفة، ولكنه ظل في كل الأحوال رمزاً للرابطة التي تجمع بين المسلمين في شتى بقاع

---

(1) المصدر نفسه، ص112.

الأرض، وظلت الدولة القائمة بأمر الخلافة مكلفة في نظر المسلمين برعاية شؤونهم، وإسعاف منكوبيهم، والأخذ بيد ضعيفهم، وإقامة شريعة دينهم وشعائره»[1].

لهذا، فإن نهاية الخلافة العثمانية كانت بداية مرحلة من التجزئة والتفكك والانقسام في العالم الإسلامي، الذي تغيرت صورته الجغرافية، وتركيبته السياسية، وأنظمته القانونية والتشريعية، وتلاشى ما بقي من قيمة معنوية وسياسية للإطار الجامع الذي كان يمثل رمز الجامعة الإسلامية ولو شكلياً.

ورافق هذا الانهيار تعرُّض العالم الإسلامي لأكبر هجمة تدميرية شاملة، هي الهجمة الاستعمارية الأوروبية التي أضعفت العالم الإسلامي، وكرست فيه عوامل التخلف والتجزئة والتبعية، ومثلت أخطر مرحلة عاصرها العالم الإسلامي في تاريخه الحديث.

وبعد سنة واحدة على تلاشي الخلافة العثمانية، صدر كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925م، لكي يشكل صدمة أخرى، فقد فتح هذا الكتاب واحدة من أشد المعارك الفكرية الساخنة في وقته[2]، وأصبح من أهم الوثائق التي تمَسَّك بها التيار العلماني في دعوته إلى فصل الدين عن الدولة.

---

(1) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984، ج2، ص9.

(2) لمعرفة ما أثاره هذا الكتاب من نقد ومعارك فكرية ساخنة، انظر المؤلفات الآتية: محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم دراسة ووثائق، بيروت: مؤسسة الدراسات العربية، 1972م. وحمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية، 1346هـ . ومنير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دمشق: مطبعة دمشق، 1947م. ومحمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية، 1346هـ . وإسماعيل الكيلاني، فصل الدين عن الدولة، بيروت: المكتب الإسلامي، 1980م.

ورأى الدكتور محمد عمارة أنه، لأول مرة في تاريخ العلم الإسلامي والعلماء المسلمين، يقول عالم أزهري وقاضٍ شرعي: «إن الإسلام دين ورسالة روحية، لا دولة فيه ولا سياسة.. وإن الخلافة الإسلامية كانت ـ كالكهانة الغربية ـ استبداداً وطغياناً باسم الدين.. وإن نبي الإسلام لم ينشئ دولة ولم يقم حكومة، ولم يصنع إلا ما صنعه الرسل السابقون، البلاغ المجرد عن التنفيذ»[1].

وكان من أخطر نتائج هذا الوضع، كما يقول الدكتور إبراهيم أبو ربيع: «انهيار النظرة الشمولية للإسلام، أي النظرة إلى الإسلام باعتباره ديناً ودولة في آن واحد.. وتقلص دور الإسلام كنظام قيادي في السياسة والاجتماع والثقافة للعالم العربي»[2].

وأمام هذه الانهيارات الخطيرة الفكرية والسياسية، طرحت فكرة «شمولية الإسلام» لمواجهة تلك التحديات التي أفرزها تلاشي الخلافة العثمانية على الصعيد السياسي، ومواجهة مقولة فصل الدين عن الدولة على الصعيد الفكري، المقولة التي كانت بداية التمهيد لانتقال النظريات والمناهج والفلسفات والنظم والقوانين والدساتير الوضعية من الغرب الرأسمالي والاشتراكي إلى العالم العربي والإسلامي.

ودعم هذا الوضع ونشطه الوجود الأوروبي الغربي الذي كان يمارس السيطرة بالقوة العسكرية على العالم الإسلامي.

---

(1) محمد عمارة، أزمة الثقافة الإسلامية، الاجتهاد، بيروت، السنة الثالثة، العددان 10 ـ 11، شتاء وربيع 1991م، ص76.

(2) إبراهيم أبو ربيع، كيف ندرس التاريخ الفكري للعالم العربي الحديث: العامل الإسلامي، قراءات سياسية، فلوريدا، السنة الثالثة، العدد الثاني، ربيع 1993م، ص61.

ومنذ ذلك الوقت، والفكر الإسلامي يدافع، عن فكرة «شمولية الإسلام»، وهي الفكرة التي انطلقت منها، ولأجلها، الحركات الإسلامية، وفي مقدِّمتها حركة الإخوان المسلمين في مصر.

وما زالت هذه الفكرة تعد من المكونات الأساسية في الفكر الإسلامي المعاصر، وفي خطابات الحركات الإسلامية المعاصرة. وفي هذا الشان، يقول الدكتور توفيق الشاوي: إنَّ «هدف الوحدة هو أول الأهداف التي نهض للدعوة إليها والعمل لها رواد الفكر الإسلامي والحركات التجديدية، وخاصة عندما انهارت الخلافة التي كانت رمزاً لتلك الوحدة، وكانت دولتها في نظر المسلمين درعاً لها وحصناً، مهما تكن عيوب تلك الدولة، التي من أجلها قامت حركات الإصلاح الداخلي والتجديد الفكري لإنهاضها وإصلاحها. هذا الهدف هو الذي يفرض على الحركات الإسلامية الدفاع عن شمول الإسلام ودوره في البناء السياسي للمجتمع»[1].

وأغلب الكتابات الإسلامية التي صدرت، في تلك المرحلة، كانت تحاول الدفاع عن فكرة «شمولية الإسلام»، وحماية هذه الفكرة والتأصيل لها.

الحل الإسلامي

طرحت فكرة الحل الإسلامي وتعممت، بعد هزيمة 1967م التي عرفت في الخطاب العربي بالنكسة، هذه الهزيمة مثَّلت أعظم صدمة نفسية وحضارية في العالم العربي، ودفعت المثقفين والمفكرين العرب لأن يعيدوا النظر في مشروعاتهم النهضوية، ومنظوماتهم

---

(1) مجموعة كتَّاب، الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده. أبحاث وتعقيبات الندوة الثانية لمستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، ص32.

التحديثية، وفرضت الحاجة إلى مراجعات صارمة وجذرية لمكوِّنات الشخصية العربية، ولعلاقة العرب بالعصر ومكانتهم في هذا العالم.

وظهرت، في هذا السياق، قراءتان مختلفتان، تستندان إلى منطقين متعارضين، القراءة الأولى جاءت من داخل الفكر العربي، القومي والاشتراكي، والقراءة الثانية جاءت من داخل الفكر الإسلامي.

القراءة الأولى، غلب عليها الإفراط في تصوير الشعور بالإحباط، والإحساس العميق بالهزيمة، والإقتناع بانكسار المشروع العربي النهضوي. وهذا ما عبرت عنه كتابات كثيرة لم تستطع القدرة على الصمت، أو إخفاء الحقائق، أو عدم البوح بما كان يعتلج في الصدور من إحساس بالمرارة التي لا تطاق.

يصور هذه الحالة الدكتور محمد عابد الجابري الذي يرى كيف أن «الشعور بالإحباط أصبح منذ هزيمة العرب عام 1967م، الظاهرة المهيمنة على الوعي النهضوي العربي، يتجلَّى ذلك واضحاً في معظم الكتابات التي تناولت، بكيفية أو بأخرى، التجربة النهضوية العربية، خصوصاً منهم أولئك الذين كانوا قبل الهزيمة من المنظرين للثورة، والذين بلغت بهم الحماسة، أيام أوج الناصرية، درجة جعلتهم يقصون من قاموسهم كلمة نهضة، باعتبار أن العصر عصر الثورة وليس عصر النهضة أو الإصلاح. لقد أصيب هؤلاء كما أصيب غيرهم من الكتاب القوميين والتقدميين بنكسة على صعيد الوعي، أعمق وأدمى من النكسة الحربية التي أصابت الجيش المصري عام 1967م. لقد انفجرت في وعيهم كل المخاوف التي كانت تشوِّش عليهم حلمهم الثوري»[1].

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص132.

ويرى الدكتور غالي شكري أن « تدهور الفكر العربي المعاصر كان، وما يزال، من أبرز مظاهر السقوط الناصري بعد هزيمة 1967م، التي كانت صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»[1]. لهذا ظلت الهزيمة، كما تقول الدكتوة فهمية شرف الدين: «جاثمة ككابوس على الوعي العربي التقدمي، وبدا بوضوح مع الزمن، أن مرحلة بكاملها تشرف على الإنتهاء»[2].

وإلى هذا اليوم، والفكر العربي ما زال يرجع بالذاكرة إلى تلك الهزيمة، التي مثلت له ذاكرته المجروحة، وأصبح يؤرخ بها لبداية انحدار الخطاب النهضوي العربي.

في مقابل هذه القراءة المهزومة والمصدومة، كانت هناك قراءة أخرى مختلفة كلياً، في تأملاتها واستشرافاتها، وفي جوهرها وروحها ونبضاتها وإحساسها، وهي القراءة، التي جاءت من داخل الخط الإسلامي، وحاولت القول: إن نكسة وهزيمة 1967م، كشفت عن إخفاق المشاريع والأفكار والحلول العلمانية والليبرالية والاشتراكية والماركسية وهزيمتها وتراجعها، وانهيار جميع البدائل غير الإسلامية، التي تم اعتمادها في مرحلة ما بعد الاستعمار وظهور الدولة القطرية الحديثة، والتأكيد من جهة أخرى على فكرة «الحل الإسلامي»، بوصفه خياراً بديلاً من تلك الأفكار والبدائل غير الإسلامية .

وهذه كانت بداية لصعود الحالة الإسلامية، فقد شكلت ظروف

---

(1) غالي شكر، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، بيروت: دار الطليعة، 1978م، ص17.

(2) فهمية شرف الدين الثقافة والأيديولوجيا في العالم العربي، بيروت: دار الآداب، 1993م، ص132.

الهزيمة، كما تقول الدكتورة فهمية شرف الدين: «مناخاً مواتياً لنهوض تيار جديد، يمتلك فكراً شمولياً قابلاً للتكيف، راسخاً في الوعي العميق لدى الجماهير. وأمام انسداد آفاق المشروعين القومي والليبرالي، كان التيار الإسلامي، المقيم حتى الآن في الظل، يتقدم بشعارات مغرية ويوسع دائرة استقطابه»[1].

كما وجد الإسلاميون، في هذا الظرف، فرصتهم في التعبير عن أفكارهم وتصوراتهم، وفكرة الحل الإسلامي كانت من أكثر الأفكار حضوراً وتأكيداً، وهي الفكرة التي بشر بها ودافع عنها بزخم واهتمام الشيخ يوسف القرضاوي، الذي أصدر مجموعة كتب متسلسلة حملت عنوان «حتمية الحل الإسلامي»، ابتدأها بكتاب «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا»، ثم كتاب «الحل الإسلامي، فريضة وضرورة»، مروراً بكتاب «أعداء الحل الإسلامي»، وانتهاء بكتاب «شبهات المشككين والمرتابين».

وعن تصوره لفكرة الحل الإسلامي، يرى الشيخ القرضاوي «أن كل الظروف والملابسات والوقائع في بلادنا العربية خاصة، وفي عالمنا الإسلامي عامة، لمن درسها دراسة علمية موضوعية، تحتم السير إلى الحل الإسلامي بعد أن فشلت كل الحلول المستوردة، وتخبطت كل الأنظمة المصطنعة، وبات العجز والخيبة واقع كل المذاهب والاتجاهات، ليبرالية واشتراكية، وأصبح تغييرها أمراً لا مفر منه. وهذا ما أحست به جماهيرنا العربية المؤمنة، ونادت به بعد نكسة يونيو - حزيران 1967م، أن لا حل ولا علاج إلا بالعودة إلى الإسلام»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص133.

(2) الشيخ يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م، ص6.

وبهذا، أصبحت فكرة «الحل الإسلامي»، من الأفكار التي يؤرخ لها في تلك المرحلة، وفي تاريخية حركية الأفكار الإسلامية الحديثة والمعاصرة وتطوُّرها.

المشروع الحضاري

مع وصول الإسلاميين إلى إدارة المجتمع والحكم والدولة في إيران، في أول تجربة إسلامية لهم خلال التاريخ الحديث، ومع انبعاث صحوة الشعوب العربية والإسلامية، واتساع رقعة هذه الصحوة، بدأ الحديث يتصاعد، وبحماسة كبيرة، عن تطبيق الشريعة الإسلامية، والدعوة إلى قيام الدولة الإسلامية.

وفي ظل هذه الأوضاع، طرحت أسئلة جديدة، دقيقة وحرجة، من داخل الخطاب الإسلامي نفسه، ومن خارجه أيضاً، ومن هذه الأسئلة: كيف سيدير الإسلاميون نظام الحكم والدولة؟ وما هي برامجهم ومشاريعهم في المجالات المختلفة؟ وما هي نظرتهم إلى الاقتصاد، وإلى الملكية الفردية والعامة، وحدود تدخل الدولة في الأمور الاقتصادية، وهكذا نظرتهم إلى قضايا توزيع الثروة، والعدالة الاجتماعية، والعلاقات الاقتصادية الدولية، وصولاً إلى مشكلة الفقر والتضخم والبطالة، وإلى نظام البنوك والمصارف والأسواق المالية؟

وفي مجال السياسة، طرحت تساؤلات عن طبيعة نظرة الإسلاميين والفكر الإسلامي، إلى نمط الحكم وشكل السلطة، وإلى قضايا الديمقراطية، والحريات العامة، وحقوق الإنسان، والأحزاب السياسية، وتداول السلطة.

وفي مجال الاجتماع، طرحت تساؤلات عن طبيعة النظرة إلى حقوق المرأة، والمجتمع المدني، وإلى مشكلة الطبقات المحرومة

والفقيرة، وإلى الفوارق الاجتماعية بصورة عامة. وهكذا في المجالات الأخرى الثقافية والتربوية والإعلامية.

هذه التساؤلات وغيرها كان يواجه بها الفكر الإسلامي آنذاك، ويحرج بها تارة، وينتقد من خلالها تارة أخرى، ومع ذلك كان من الضروري طرح هذه التساؤلات، فقد كانت تساؤلات واقعية وملحة للغاية، وتعبر من جهة عن مرحلة ما بعد فكرة الحل الإسلامي، والانتقال إلى مكونات هذا الحل وتفاصيله، كما تعبر من جهة أخرى عن الحاجة إلى تطور فكري عميق في داخل الفكر الإسلامي، بحيث ينتقل من التفكير بالمطلقات والعموميات والمجملات إلى التفكير بالتفصيلات والجزئيات والمبينات. ويتجاوز منهجية المقارنات والمقاربات العامة والكلية إلى البحث عن البدائل والحلول.

في هذا النطاق، تبلورت فكرة المشروع الحضاري، وحلَّت مكان فكرة الحل الإسلامي، من جهة التداول وكثافة الحضور والاهتمام، وجاء هذا التبلور نتيجة أطوار فكرية، وتعاقبات زمنية مر بها الفكر الإسلامي، وتحددت في الأطوار والتعاقبات الآتية:

أولاً: تجاوز العقل الإسلامي صدمته الحضارية في نظرته إلى الغرب، وعلاقته بالحضارة الأوروبية، التي أظهرت تفوُّقاً مذهلاً في مجالات العلم والصناعة والتكنولوجيا. وهي الصدمة التي أصابت العالم العربي والإسلامي بالانهزام أمام ذلك التفوُّق، وظهرت بسببها بعض الأصوات التي دعت صراحة إلى تبني الأنموذج الأوروبي بكامله، بخيره وشره، حلوه ومره، كما عبر عن ذلك الدكتور طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر».

وفكرة المشروع الحضاري جاءت تعبيراً عن تجاوز العقل

الإسلامي تلك الصدمة، ورؤيته أن الغرب لم يعد يمثل الأنموذج الحضاري الملائم للعالم العربي والإسلامي، وأننا بحاجة لأن نكتشف لأنفسنا مشروعنا الحضاري الذي نستقل به عن الغرب.

ثانياً: إخفاق الخيارات والنماذج الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تنتمي إلى المرجعيات الغربية الليبرالية والاشتراكية في تحديث العالم العربي والإسلامي وتقدُّمه، وتراجع هذه الخيارات.

ولهذا يرى السيد محمد حسين فضل الله «أن سقوط المشاريع اللاإسلامية، في البلاد الإسلامية، بحيث أنها لم تستطع أن تحل مشكلة الإنسان من خلال العناوين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، إن ذلك يمكن أن يكون فرصة كبيرة للإسلاميين لكي يحركوا المشروع الإسلامي الحضاري، الذي يقدمونه للمسلمين كقاعدة لحياة مستقبلية جديدة، تستطيع أن تعطي المسلمين ما لم يستطيعوا أن يحصلوا عليه من خلال الآخرين»[1].

ثالثاً: العودة إلى فكرة الحل الإسلامي، والتبشير بهذا الحل بوصفه بديلاً حضارياً وشاملاً من جميع تلك الخيارات والنماذج الأخرى غير الإسلامية.

رابعاً: إن وصول الإسلاميين إلى إدارة الحكم والدولة أدى إلى تغيير نظرة هؤلاء إلى أنفسهم، وأصبحت النظرة تفيض بالثقة، ورأوا أن بإمكانهم التغيير، وأنهم يمتلكون الحل لجميع المشكلات، لذلك كبرت تطلُّعاتهم وعظمت، وكان من السهل عليهم الوصول إلى فكرة المشروع الحضاري والتعبير عنها.

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، رؤية حضارية، المنطلق، بيروت، العدد 62، كانون الثاني/ يناير عام 1990م، ص138.

خامساً: لقد أخذ العالم يتحدَّث بصورة لافتة وكبيرة عن الإسلام، وأصبح بعض الباحثين يصوره بأنه أحد الخيارات الحضارية الكبرى في هذا العصر، ويدعو إلى الانفتاح عليه، والاستفادة من تجربته الحضارية والأخلاقية، كما تحدَّث عن ذلك روجيه غارودي في كتابه «وعود الإسلام»، ومراد هوفمان في كتابه «الإسلام كبديل»، وعلي عزت بيجوفيتش في كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب»، إلى جانب دراسات وكتابات غربية أخرى.

لعلَّ ما ذكرناه يمثِّل الأطوار التي أسهمت في تشكيل فكرة المشروع الحضاري، والاقتناع بهذه الفكرة، وتأكيدها في المجال الإسلامي.

3 ـ ماذا نعني بالمشروع الحضاري الإسلامي المعاصر؟

لا شك في أن مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي بحاجة إلى ضبط معرفي، لكي يتضح ما هو المقصود به على وجه التحديد، وحتى تتكشف دلالاته ومكوِّناته وأبعاده، ويرتفع ما يكتنفه من إبهام وغموض.

كما أن هذا المفهوم بحاجة إلى هذا الضَّبط كي يتجاوز حالة «الشعاراتية»، ويتخلَّص من كونه مفهوماً فضفاضاً لا يعرف له معنى، ويصبح مفهوماً بالإمكان أن يعرف ويتحدَّد له معنى.

وما سوف أطرحه، في تحليل هذا المفهوم، إنما يعبر عن فهمي ووجهة نظري الخاصة، وسوف أبدأ أولاً بتفكيك هذا المفهوم وتحليل عناصره، ومن ثم النظر له بطريقة تركيبية.

أولاً: **المشروع**: يختلف المشروع عن النظرية في أن المشروع

يكون ناظراً إلى التطبيق، وإلى الجانب العملي، وتراعى فيه هذه الإمكانية، ويدرس ويفكر فيه ويتحدد على هذا الأساس، بحيث يكون من الممكن تحويله إلى واقع تطبيقي، وهذا ما لا توحي به كلمة النظرية التي تنصرف إلى جانب النظر وتتحدد به، وتدور في إطاره.

ولهذا، فإن المشروع يفترض أن يتصف بالوضوح والواقعية، ومواكبة حاجات الواقع، لأنه يعبر عن مقاصد تطبيقية، أو هكذا يفترض فيه.

ويرى بعض الباحثين أن كلمة المشروع كانت غائبة عن الخطاب الإسلامي حينما كان هذا الخطاب ينزع نحو الجوانب النظرية، وحينما اقترب من الواقع بدأ الحضور الواسع لهذه الكلمة، لأن مجال تداول هذه الكلمة في الغالب هو في المجالات العملية والتطبيقية.

ثانياً: الحضاري: وهي وصف للمشروع، ومكوِّن لإطاره وملامحه واتجاهاته، وهذا يعني أن لا يكون المشروع الذي يوصف بالحضاري تقليدياً أو جامداً أو تجريدياً، أو لا يستجيب لحاجات الأمة الحضارية.

والمقصود بالحضاري هو القدرة على الحضور، وإثبات هذا الحضور، فالحضارة، كما في لسان العرب، هي بمعنى الحضور الذي يعني نقيض المغيب والغيبة[1]، ويرى الدكتور نصر محمد عارف أن هذا اللفظ مرادف للفظ «شهد» الذي ورد في القرآن

(1) ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 2005م، ج4، مادة حضر، ص148.

الكريم، في قوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾[1]، أي حضر مجيء الشهر وشاهده[2].

والحضارة بمعنى الحضور تعطي الدلالات الآتية:

أولاً: الحضور بمعنى القدرة على صنع الحضور، وليس مجرد التعبير عن رغبات أو تطلعات لا يكون لها واقع ووجود، وهذا يعني امتلاك شروط الحضور ومقوماته، والقدرة على صنعه وتحقُّقه.

ثانياً: الحضور بمعنى أن تكون الأمة، ويكون المشروع الحضاري في مستوى العصر ومتطلباته ومقتضياته، وما وصل إليه من تطور وتقدم، ويكون من جهة أخرى مواكباً لمتغيرات العالم وتحولاته، لأن الحضور هو حضور في حركة العصر والعالم، وليس على هامشه وأطرافه، أو الانكماش والعزلة عنه، فهذا لا يحقق حضوراً، ولا يصدق عليه وصف الحضور.

ثالثاً: الحضور بمعنى الانفتاح والتفاعل والتواصل مع العالم والعصر، لأن التقدُّم لا ينجز ولا يتحقق في ظروف الانغلاق أو الجمود أو الانكماش. وهذه هي الصين التي تعد من أقدم الحضارات، بنت لها سور الصين العظيم لأنها اعتقدت بعدم حاجتها إلى العالم. ومع مرور الزمن، اكتشفت عكس ذلك تماماً، وأصبحت تفكر كيف تخرج من العزلة وتندمج في العالم.

رابعاً: الحضور بمعنى القدرة على التجدُّد المتواصل، وعلى النمو الدَّائم، وعلى التقدم الذي لا يتوقف، وهذا هو الذي يصنع

---

(1) سورة البقرة: الآية 185.

(2) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسة المعاصرة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص75.

الحضور الفعلي والحقيقي، ويكون فاعلاً ومتحققاً على الأرض، ويفرض على الآخرين الاعتراف به، والتعامل وفق منطقه ومعادلاته.

خامساً: الحضور بمعنى المسؤولية وتحملها على مستوى العصر والعالم، وهذا هو مصداق قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2].

وهكذا الحضور بمعنى المشاركة والتعارف، والانخراط في قضايا العصر والعالم، وعدم التعامل بمنطق المتفرج أو المراقب أو اللامسؤول.

هذا، إذا أخذنا الحضارة بمعنى الحضور، ويختلف المعنى إذا أخذناها بمعنى الحضر أي خلاف البدو، والحضري بمعنى خلاف البادي، والحاضر هو المقيم في المدن والقرى، والبادي هو المقيم في البادية[3]، وهذا ما يراه ابن خلدون في مقدمته حين جعل الحضارة في مقابل البداوة.

وقد انتقد هذا المفهوم الخلدوني الدكتور نصر محمد عارف بقوله: «وبالنظر إلى مفهوم الحضارة، يلاحظ أن استخدام ابن خلدون للمفهوم قد توافق مع جذور المفهوم الأوروبي - Civilization، ومن ثم وقف الباحثون العرب عند الدلالات التي أعطاها ابن خلدون للمفهوم، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن يتحدث عن مفهوم الحضارة كمفهوم كلي شامل يؤطر الحركة

---

(1) سورة آل عمران: الآية 104.

(2) سورة البقرة: الآية 143.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج4، مادة حضر، ص148.

البشرية، ويلقي عليها صفات قيمية معينة، بل إن استخدامه لهذا المفهوم متسق تماماً مع بنائه الفكري في المقدمة، وحديثه عن تطور الدولة ومراحلها، وهنا يلاحظ ـ أيضاً ـ أن ابن خلدون لم يكن يقصد الدولة بمعناها المعاصر ـ شعباً وإقليماً وحكومة ـ وإنما كان يقصد ما يمكن أن يشمل العهود السياسية أو النظم السياسية أو عملية توارث السلطة وانتقالها أو توالي الأسر الحاكمة، لذلك كان استخدامه لمفهوم الحضارة متصوراً فقط على إحدى دلالات هذا المفهوم، وهي تلك المشتقة من الإقامة في الحضر بخلاف البادية»[1].

مع ذلك، يمكن التوفيق بين الحضارة بمعنى الحضور نقيض المغيب، والحضارة بمعنى الحاضرة في مقابل البادية، وهذا ما يتأكد من خلال الحقائق الآتية:

أولاً: إن مجتمع البدو والبداوة ليس له حضور بالمعنى المعنوي، وليس له حاضرة بالمعنى الوجودي، لأنه مجتمع لا يعرف الاستقرار والتوطن، ويربط مصيره ووجوده بالتنقل والترحال بين الصحارى والوديان، بعكس المجتمع الحضري الذي يؤسس حياته على الاستقرار والتوطن، فهو مجتمع حاضر بالمعنى الوجودي، وبإمكانه أن يصنع حضوره المعنوي.

ثانياً: إن مجتمع البدو والبداوة من المجتمعات المغلقة والمقطوعة والمنفصلة، فالصحراء تحيط به من كل الجهات، وليس بينه وبين المجتمعات الأخرى وسائط الاتصال السريعة والفاعلة التي

---

(1) نصر محمد عارف، الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص55.

تتيح له إمكانية التواصل والتفاعل والمشاركة، وهذه الأبعاد هي من دلالات الحضور والحضارة. ويقابل ذلك المجتمع الحضري الذي يتوطن عادة بقرب الأنهار والبحار، وفي الأزمنة القديمة كانت الأنهار والبحار تمثل أهم وسائل الاتصال الحيوية بين الأمم والشعوب والحضارات، والتاريخ يخبرنا كيف أن الحضارات إنما نشأت وازدهرت وتوالت في المجتمعات التي كانت بقرب الأنهار والبحار، وقد عرفت هذه الحضارات بأنهارها، كالحضارة المصرية التي قال عنها المؤرخون: إنَّها هبة النيل، وهكذا حضارات بلاد الرافدين أو ما بين النهرين.

ثالثاً: إن الحضارات تنشأ نتيجة تراكمات متواصلة من العطاء والبناء والإنماء والتقدم، وهذا ما لا يتوافر في مجتمعات البدو والبداوة لطبيعتها المتنقلة والرحالة، فهي لا تحتفظ لنفسها بتراكمات ترتبط بالمكان، كما يحصل في المجتمعات الحضرية التي تتعاقب فيها الأجيال، ولذلك فهي تحتفظ بتراكماتها ومنجزاتها ومكتسباتها.

رابعاً: عرف عن المجتمعات البدوية أنها لا تصنع حضارات، ليس لأنها لا تريد ذلك، بل لأنها لا تبني حياتها ووجودها على الاستقرار والبقاء في مكان واحد، والذي لا يستقر في مكان لا يطوره ولا يعمره، لأن في مخيلته وتقديره أنه سوف يهجر هذا المكان، فلا تكون له حوافز البناء والعمران.

ومن هنا نصل إلى أن مفهوم «الحضاري» هو المفهوم الذي يحقق الحضور بالدلائل والأبعاد المذكورة.

ثالثاً: **الإسلامي**: يراد من الإسلامي الإشارة إلى القاعدة المرجعية المكوِّنة فكرياً وفلسفياً وأخلاقياً للمشروع الحضاري، والذي ينطلق، في أسسه وركائزه، أصوله وفروعه، ثوابته ومتغيراته،

مقاصده وغاياته، من المرجعية الإسلامية. والإسلام كله نهضة وإحياء وتجدُّد، لأنه دعوة للعمل ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ﴾[1]، ودعوة للسعي ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩﴾[2]، ودعوة للعلم ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۝١١٤﴾[3]، ودعوة للكدح ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا﴾[4].

كما إن الإسلام هو المكوِّن التاريخي والجوهري لروح الأمة ووجدانها وعقلها وحضارتها، لذلك لا يمكن التفكير في نهضة حضارية للأمة بعيداً عن الإسلام وقاعدته المرجعية.

رابعاً: المعاصر: المشروع الحضاري من شروطه أن يكون معاصراً، ومستوعباً للعصر ومقتضياته، وأن يكون منفتحاً لا منغلقاً، اجتهادياً لا تقليدياً، شورويّاً لا آحادياً، جامعاً لا تجزيئياً، مستقبلياً لا ماضوياً.

والخلاصة أن المشروع يرمز إلى الإطار، والحضاري يرمز إلى صورة هذا الإطار، والإسلامي يرمز إلى جوهر هذا الإطار، والمعاصر يرمز إلى زمن هذا الإطار.

أما النظر إلى هذا المفهوم بطريقة مركبة، فهو في أحد جوانبه «ليس مجرد عقيدة، وليس مجرد تهذيب للروح، وتربية للفضائل، بل وإلى جانب ذلك، نظام اقتصادي عادل، ونظام اجتماعي متوازن، وتشريع مدني، وتشريع جنائي، وقانون دولي، وتوجيه فكري»[5].

وفي جانب آخر، هو المشروع الذي «تجتمع عليه الأمة

---

(1) سورة التوبة: الآية 105.

(2) سورة النجم: الآية 39.

(3) سورة الكهف: الآية 114.

(4) سورة الانشقاق: الآية 6.

(5) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، القاهرة: دار الشروق، من المقدمة.

الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، في آسيا وأفريقيا، وهو القادر على إنشاء الكتلة العالمية الثالثة التي تحفظ التوازن بين الروح والمادة، بين الدين والدنيا، بين الفرد والمجتمع، بين الشرق والغرب، ويبرز للبشرية أمة وسطا»[1].

ومن جوانبه، أيضاً، أنه «مشروع حضارة ذات بعد كوني نعارض بها الحضارة الرأسمالية ونظامها العالمي، مشروع أرقى نوعياً، يرمي إلى علاقة نوعية بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة»[2].

ومن جوانبه، كذلك، أنه «أنموذج حضاري عالمي يعالج مشاكل العصر الأساسية، كمشكلة التنمية، ومشاكل الجوع والعنصرية والإمبريالية وحماية البيئة، ويقدم لها حلولاً تفوق نوعياً الحلول التي يقدمها الغرب»[3].

وجماع القول: إنَّ المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر هو برنامج لمواجهة التخلُّف بكافة أبعاده وأنماطه وصوره، والنهوض بالعالم الإسلامي نحو التحضُّر والمدنية.

4 ـ كيف نصل إلى صياغة مشروع حضاري إسلامي معاصر؟

لابد من القول: إنَّ المشروع الحضاري الإسلامي ليس مشروعاً

---

(1) الشيخ يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م، ص129.

(2) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، بيروت: دار الناشر، 1991م، ص59.

(3) أحمد بن بله، نحو عالم جديد، باريس: دار آسيا، 1984م، ص10.

ناجزاً وجاهزاً، وحتى نصل إلى صياغة مثل هذا المشروع، نحتاج إلى إنجاز المهمَّات الفكرية الآتية:

أولاً: تحديد الموقف المعرفي من التراث، وهنا نحتاج إلى منهجية قوامها النقد والفحص والكشف، لتمييز الجوانب الحية في تراثنا من الجوانب الميِّتة، والجوانب المعقولة من الجوانب اللامعقولة، لأن كل نهضة حضارية إنما تنطلق من رؤية صحيحة لتراثها.

ثانياً: تحديد الموقف المعرفي من التراث الإنساني بصورة عامة، ومن الغرب بصورة خاصة، وهذا يتطلب منهجية علمية نقدية واستكشافية في قراءة الغرب وتجربته الحضارية وتراثه الفكري والفلسفي، للتخلُّص من تبعيته ورهبته وهيمنته.

ثالثاً: استكشاف الدور العلمي والحضاري في المجال الإسلامي، ودور الإسلام في بناء الحضارة الإنسانية، وإسهام العلماء المسلمين في اكتشاف المعارف والعلوم، استظهار ذلك كلِّه.

رابعاً: التركيز على قيمة العقل والعلم في الإسلام، فهو الدين الذي بدأ بآية ﴿ٱقۡرَأۡ﴾، وجعل العلم فريضة، والتفكير عبادة، وجعل العقل حجة ودليلاً وبرهاناً، ورفع منزلة العلماء ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ﴾[2].

خامساً: الاهتمام بإصلاح التربية والتعليم والتعليم العالي

(1) سورة الزمر: الآية 9.

(2) سورة المجادلة: الآية 11.

ومناهجها وأساليبها وخططها وتطوير ذلك كله وتحديثه. ومضاعفة الاهتمام بالبحث العلمي.

سادساً: التقدم باتجاه إسلامية المعرفة، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي، والتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذه المهمَّة هي المهمة التي نهض لأجلها بكفاءة المعهد العالمي للفكر الإسلامي[1].

---

(1) انظر كتاب: إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1986م.

الفصل الثامن

اكتشاف المستقبل

1 ـ التغيُّرات العالمية السريعة.. اتجاه المستقبل إلى أين؟

مع اقتراب العالم من القرن الحادي والعشرين، ازدادت وتيرة الاهتمام بالدِّراسات المستقبلية، استشرافاً واستعداداً وتحضيراً، في ظل أوضاع شديدة التغيُّر والتحوُّل، وكأن العالم بات يمر بثورة شاملة. وهذا الوصف قد يتحفظ عليه بعض الباحثين، ويحذفه من قاموس الاستعمال، إلا أن هذا التحفظ يرتفع في هذا الشأن.

فقد أخذ العالم يشهد موجة متسارعة من التغيُّرات هي الأسرع في التاريخ كله، وأطلق عليها بعض المشتغلين في حقل الدراسات المستقبلية، تسمية «الموجّة الثالثة»، بعد الموجة الأولى التي حصلت في العالم مع اكتشاف الزراعة، فبرزت على أثرها قرى ومجمعات ومستوطنات بشرية أذنت بميلاد الحضارة، وأطلقت معها الموجة الأولى من التغيير في العالم، وعلى مستوى المجتمع الإنساني برمته، وهناك من وصف هذه المرحلة بالحداثة الأولى في المجتمع الإنساني.

والموجة الثانية التي بدأت مع انتقال الحياة من الزراعة إلى المصنع، وما حمله هذا الانتقال من تغيُّرات وتحوُّلات عميقة في بنية المجتمع الإنساني وتكويناته، وأطلق على هذه المرحلة وصف الحداثة الثانية.

أمَّا الموجة الثالثة فهي التي ظل العالم يعيشها منذ تسعينات القرن العشرين، وقد أطلقت معها أكبر إعصار من التغيرات الشاملة، وهناك من رأى أنَّ العالم، في هذه المرحلة، دخل عصر ما بعد الحداثة.

وقد تحدَّث، بشكل موسع، عن هذه الموجات الثلاث، الباحث المعروف في حقل الدراسات المستقبلية ألفين توفلر، في كتاب صدر له عام 1980م بعنوان «الموجة الثالثة».

هذه المراحل التي مر بها العالم جعلت المجتمع الإنساني خصباً ومهيَّأً للمزيد من التحولات والتغيرات التي تركت، وسوف تترك، أثرها على مختلف جوانب الحياة وتفاصيلها الدقيقة والشاملة.

فالزمن أخذ يتحرك بسرعة نتيجة النمو المتعاظم للمعرفة، وذلك بعد أن تغيَّرت أحوال المعرفة في العالم، كما يقول الدكتور مهدي المنجرة، «تغيُّراً جذرياً، فإذا كان العلم في الماضي لا يتجدَّد إلا بعد قرون وقرون، فإن المعرفة المعاصرة تزداد بالضعف كل سبع سنوات، إنه تسارع مذهل يكفي للتدليل عليه أنه سنوياً يوضع 40 ألف مصطلح جديد في مختلف ميادين العلوم.. وفي كل دقيقتين يصدر مقال علمي في جهة ما من العالم»[1].

---

(1) مهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، الدار البيضاء: دار عيون، 1994م، ص355.

وعلى مَرِّ التاريخ، كان للمعرفة أعظم الأثر في تغيير أنماط حياة الإنسان، وطرائق معيشته، ونظم تفكيره، وأساليب تعامله مع الطبيعة من حوله. وكل تغيُّر أو نمو في المعرفة يستتبع معه تحوُّلات وتغيُّرات قد لا يعرف قياسها ومداها ولا حتى زمنها، لأن العلم يبقى مع الإنسان، وينتقل من جيل إلى جيل، ومن حضارة إلى حضارة أخرى.

ومع أن البشرية دخلت القرن الحادي والعشرين، فإنها مع ذلك ما زالت تتأثر بعلوم ومعارف يرجع تاريخها إلى عصر ما قبل الميلاد، وهذا هو سر قوة العلم وعظمته.

ومن جهة أخرى، فإنَّ هذه التغيُّرات لا تتحرك بوتيرة واحدة من حيث التسارع والاتساع، فهي تتفاوت وتختلف من مجتمع لآخر، فقد تتسارع وبنشاط كبير في المجتمعات المتقدمة، وتكون أقل تسارعاً ونشاطاً في المجتمعات النامية، وتكاد تكون هذه التغيرات واقفة وجامدة في بعض المجتمعات التي تعيش في عزلة تامة عن العالم، وتستقل بتاريخ وزمن مقطوعي الصلة بالعصر.

والصُّور التي تطرحها بعض الأدبيات العربية والإسلامية عن التغيُّرات التي حصلت وتحصل في العالم وحجمها ونوعيتها وشموليتها هي أقرب ما يكون إلى تصوير التغيُّرات التي تشهدها المجتمعات المتقدمة، ونكاد نعبر عن إحساس هو أقرب إلى إحساس تلك المجتمعات، أكثر من كونه يعبر عن إحساسنا نحن بتلك التغيُّرات وحجمها وحركيتها في واقعنا.

وهذا يعني ضرورة أن ننظر إلى هذه التغيُّرات بصورتين وليس بصورة واحدة، بصورتها كما تتحرك في العالم، وبصورتها كما تتحرك في واقعنا، حتى نستطيع توصيفها وتحليلها وفهمها في إطار رؤية مستقبلية لمجتمعاتنا.

وقد ظلّ إحساسنا بهذه التغيُّرات يتصاعد كلما توسعت وتطورت الوسائط التي تربطنا بالعالم، ابتداء من جهاز الراديو ومروراً بالتلفاز والتلفون والفاكس، وصولاً إلى تكنولوجيا الاتصالات العالمية، كالبث التلفزيوني عبر الأقمار الفضائية، وشبكة الانترنت العالمية، إلى ما هو قادم إلينا بتطورات أكبر. خصوصاً وأن هذه التكنولوجيا دخلت في اقتصاديات السوق العالمية باهتمام كبير، وأخذت تستقطب تنافس الشركات المصنِّعة الكبرى في التسابق على التطوير والتحديث، وهذا ما يفسر التقدم السريع في هذا النوع من التكنولوجيا وبالذات تكنولوجيا الحاسوب.

هذه الوسائط هي التي فتحت نافذتنا على العالم، واستقبلنا من خلالها مؤثراته علينا، وعن طريقها توسعت مداركنا لحركة التغيُّرات وتسارعها في العالم.

مع ذلك، تبقى هناك مسافة تفصل ما بيننا وبين المجتمعات المتقدمة في طبيعة فهم وهذه التغيُّرات وإدراكها، وطرق التعاطي معها، وأنماط التكيُّف معها أيضاً، والأسباب في ذلك يفترض أنها مفهومة وواضحة. فتنبُّهنا لهذه التغيُّرات جاء متأخراً بالقياس إلى تنبُّه المجتمعات المتقدمة التي سبقتنا، وكان من الطبيعي أن تسبقنا إلى إدراك ما يحصل من تغيُّرات. فمنذ الحرب العالمية الثانية، بدأ تنبُّه هذه المجتمعات لسيل لا ينقطع من التغيرات، فقد تجاوزت كما يقول عالم المستقبليات الأمريكي إدوارد كورنيش «الاختراعات والاكتشافات في كل ميدان، تجاوزاً كبيراً، إنجازات العصور السابقة، ومنها النقل التلفزيوني بواسطة الأقمار الصناعية، وموانع الحمل عن طريق الفم، والحاسوبات الإلكترونية، وآلات النسخ، ولقاح سولك SALK ضد شلل الأطفال، وعمليات زراعة القلب.. ومنذ سنة 1945م تسلق الإنسان ـ أيضاً ـ أعلى الجبال، واكتشف

أعماق المحيطات ـ خندق مارياناس MARIANAS ـ وعاش أسابيع في مساكن أقيمت على عمق مئات الأقدام تحت سطح البحر، وأنزل أناساً على القمر، وأرسل مجسمات إلى الكواكب التي تبعد عن الأرض، وأقام مراصد رادارية للاستماع إلى إشارات من حضارات خارج الأرض. وخلال هذه الفترة نفسها (1945 ـ 1976م) ظهرت 8 دول جديدة ليصبح مجموع الدول نحو 160، وتزايد عدد سكان العالم بحوالى مليار وسبعمائة مليون نسمة ليتجاوز الأربعة مليارات سنة 1976م، كما تزايد الناتج العالمي تزايداً سريعاً جداً، فارتفع من 700 مليار سنة 1950م إلى 2.3 تريليون دولار بالأسعار الراهنة لسنة 1970م»[1].

وعلى ضوء هذه الحقائق، يرى كورنيش أنَّ العنصر البشري يمر «الآن بأسرع تغيير في تاريخه، إلا أن ثمة اتفاق قليل على أين يقود هذا التغيير؟ أو ماذا قد يكون معناه ونتيجته النهائية؟ ولكننا نعلم مؤكداً، فقط، أن إعصاراً من التغيير يجتاح المؤسسات الإنسانية كافة، فيقلب ويدمر ويخلق، في خلال جيل واحد، أكثر مما أنجز خلال قرون أو حتى خلال آلاف السنين، وليس ثمة من قوة معروفة تستطيع إيقاف التحوُّل العام الشامل، وقد تنقضي أجيال قبل أن يصبح ممكناً الهيمنة على العمليات التقنية والاجتماعية القوية الحالية أو تبديدها»[2].

وحين يصوِّر عالم الإنسانيات جون بلات هذه التغيُّرات يقول: «إن التحوُّل الحالي ضخم جداً، ويكاد يساوي عشراً من الثورات

(1) إدوارد كورنيش، المستقبلية: مقدمة في فن وعلم فهم وبناء عالم الغد، ترجمة: محمود فلاحة، دمشق: وزارة الثقافة، 1994م، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص11.

الصناعية، وعشراً من حركات الإصلاح البروتستنتية، وهذه جميعاً في ثورة واحدة، وخلال جيل واحد»[1].

جاء هذا الكلام لجون بلات سنة 1973م، فكيف نصوِّر ما وصل إليه العالم اليوم من تغيُّرات وتحوُّلات!؟

ولعل العمل الذي أسهم بدرجة كبيرة في تنمية إدراك الناس بما يصاحب العالم من تغيُّرات واسعة وسريعة، هو كتاب «صدمة المستقبل» لمؤلفه المعروف ألفين توفلر، والصادر عام 1970م، وقد تربعَّ هذا الكتاب في وقته على قوائم الكتب الأكثر مبيعاً في العالم، حيث بيع منه أكثر من ستة ملايين نسخة بعشرين لغة، وهذه أرقام تعد قياسية في ميادين النشر.

ومع الصدى الكبير الذي أحدثه هذا الكتاب، دخل عنوانه: «صدمة المستقبل» مصطلحاً في المعاجم والموسوعات، وتمَّ تداوله على نطاق عالمي واسع.

وقد تعرض لهذا المصطلح بالنقد إدوارد كورنيش الذي أشرف على عمل ضخم تناول الدراسات المستقبلية بالبحث والمتابعة والتحليل؛ إذ ذهب إلى أن «صدمة المستقبل مصطلح اخترعه ألفين توفلر وانتشر انتشاراً واسعاً، من خلال كتاب رائج حمل نفس العنوان، إن هذا المصطلح حي وتصويري ولكنه مغلوط، لأن الصدمة لم يحدثها المستقبل بل التغيير الاجتماعي السريع، وربما يكون المصطلح الأدق هو صدمة التغيير»[2].

والذي أراه أن لا تعارض بين المصطلحين، بين من ينظر إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص31.

التغيير الاجتماعي السريع بما هو كائن بالفعل ويشكل صدمة حسب رؤية كورنيش، وبين من ينظر إلى التغيير الاجتماعي السريع بما سوف يكون، لكنه قادم لا محالة، وسوف يشكل صدمة حسب رؤية توفلر التي يصفها بصدمة المستقبل. لأن العلم كما يرى توفلر بدأ يطور الحياة بشكل سريع، وأخذ، من وقت لآخر، يطلق موجات على هيئة تغيُّرات قد تشكل صدمة للناس، لهذا يصح القول بأن المستقبل سوف يشكل صدمة للناس.

من جهة أخرى، إن صدمة المستقبل التي توقعها توفلر في وقت سابق، ما عادت اليوم تمثل صدمة، بعد أن توسع خيال الإنسان إلى أبعد الحدود، ووصل إلى درجة صار فيها يشبه الحالة الأسطورية، وبعد أن تفتحت مدارك الإنسان على احتمالات كثيرة ممكنة وغير ممكنة، وبات الاعتقاد بأنَّ ما هو غير ممكن اليوم يكون ممكناً غداً.

والمجتمعات المتقدمة لا تواجه عادة مشكلة حقيقية في احتكاكها بالتغيُّرات، لأن لديها تكوينات سياسية واقتصادية قوية ومتماسكة، والمشكلة هي أمام مجتمعات العالم الثالث، ومنها مجتمعات العالم العربي والإسلامي التي تعاني من ضعف عام في البنى التحتية، واختلال في الهياكل الأساسية، وتخلُّف في الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

هذا الوضع يجعل من الصعب على هذه المجتمعات التحكُّم بأوضاعها إذا هبّت عليها رياح التغيُّرات العاتية، ولا تستطيع الاستفادة من المكاسب التي قد تحملها معها هذه التغيُّرات، كما لا تستطيع أيضاً الاحتماء من الأضرار التي قد تحملها معها هذه التغيُّرات.

وأمام هذه التغيُّرات التي سوف تتعاظم حركتها ومفاعيلها مع عصر العولمة، وثورة المعلومات، وتكنولوجيا الاتصالات، والتي من

الصعب وقفها وكبحها، أو السيطرة التامة عليها، تشكلت أكبر الحوافز في النظر إلى المستقبل، والاهتمام بالدراسات المستقبلية، لمعرفة اتجاهات هذه التغيُّرات، وطبيعة تأثيراتها، وكيفية الاستعداد لها والتعاطي معها، والاستفادة من منجزاتها، وتخفيف الأضرار المحتملة منها.

2 ـ الدراسات المستقبلية.. التطوُّر والتراكم

يمكن القول: إنَّ التفكير في المستقبل بدأ بتساؤلات أولية، هي من نوعية التساؤلات التي تواجه أي حقل في بدايات تكوّنه، وفي هذا الحقل برزت تساؤلات من نوع:

ـ هل إن للمستقبل وجوداً حقيقياً؟

ـ وهل من الممكن التنُّبؤ بالمستقبل بطريقة علمية؟

ـ وهل إن التعامل مع المستقبل هو تعامل مع حقائق أو مع افتراضات وتخيُّلات؟

ـ وهل من الممكن التعرُّف إلى المستقبل كقدرتنا على معرفة الماضي أو الحاضر؟

إلى غير ذلك من تساؤلات شكلت مقدمات وبدايات تكوُّن هذا الحقل وتطوُّره، وكيفية النهوض به.

وبعد زمن من الاشتغال بهذا الحقل، الذي حظي باهتمام بعض الباحثين، وكسب ثقتهم وفضولهم، وما رافق هذا الاهتمام من تراكم الخبرة، وتوسُّع الدراسات التطبيقية، وتبلور قدرة التفكير والنظر في تناول أدوات وطرائق وأساليب التعامل مع هذا الحقل وظواهره وقضاياه، هذه العوامل مجتمعة إلى جانب عوامل أخرى، أسهمت في تقدم هذا الحقل وتطوُّره.

والكتابات والدراسات التي صدرت، في هذا المجال، كشفت عن أهمية الأفكار والحقائق والاستشرافات التي جاءت بها، كما كشفت عن التطوُّر والتقدُّم الذي حصل ويحصل في هذا الحقل.

والكيفية التي استقبل بها الناس هذه النوعية من الكتابات والدراسات، أكدت أهمية ما يمكن أن تضيفه مثل هذه الأعمال في تطوير وعي الناس بمفهوم المستقبل. وإذا أخذنا كتاب «صدمة المستقبل» مثالاً لهذه الدراسات، وهو الكتاب الأكثر شعبية من بين المؤلفات الأخرى التي تصنف على هذا الحقل، نجد أنَّ هذا الكتاب استطاع أن يلفت أنظار الناس، وبإثارة كبيرة إلى ما هو قادم إلى حياتهم، وفتح عليهم منافذ جديدة للمعرفة.

كما أن كتاب «المستقبلية.. مقدمة في فن وعلم فهم وبناء عالم الغد» الذي أشرف عليه إدوارد كورنيش مع أعضاء جمعية مستقبل العالم في الولايات المتحدة الأمريكية، وبمشاركة 500 باحث وخبير في ميادين العلوم المختلفة، هذا الكتاب كشف عن مدى التوسع الكمي والكيفي الذي حظي به هذا الحقل، فقد تتبع ورصد كل ما له علاقة بقضية المستقبل والمستقبلية، من كتب وتقارير ونشرات ومجلات ودوريات، إلى مؤتمرات وندوات وورشات عمل، وإلى جمعيات ومنظمات ومؤسسات تعمل في هذا الشأن، وقد صمم ليكون دليلاً لمصادر المعلومات، وقاعدة لعمل جديد يتأسس على تلك التراكمات.

ومن خلال هذا الكتاب، نقف على التطوُّرات المهمة التي مرَّ بها هذا الحقل، وكيف أنه شهد نمواً وتقدماً ابتداءً من عقد الستينات وبالذات مع النصف الثاني منه، وازدهاراً ملموساً في السبعينات من القرن العشرين، وما زال إلى هذا الوقت وهو يحافظ على نموِّه وتقدُّمه.

وعن هذا التقدم يقول الدكتور مهدي المنجرة، أحد أبرز المهتمين بالدراسات المستقبلية في العالم العربي: «يوجد اليوم، عبر العالم، ما يناهز 300 مؤسسة أو منظمة وطنية أو دولية، تعبئ أكثر من 5000 باحث في ميادين علم المستقبليات، وإن عدد الدوريات التي تعالج المستقبل يتعدى المائة، أما عدد الأفلام فإنه يتجاوز خمسمائة. ولقد شرع في تدريس مناهج علم المستقبل وتقنياته، إذ تم تقديم أكثر من 300 درس على المستوى الجامعي، ويوجد في السوق أكثر من مائة لعبة تتعلَّق بالمستقبل»[1].

توضح هذه الحقائق، كما يقول المنجرة، «إلى أي حد تطوَّر علم المستقبل خلال السنوات الأخيرة، نظراً لسلسلة الأسباب الموضوعية التي لا يتعين علينا أن نرجعها إلى الخوف المستشعر على مشارف قرن جديد، ولا إلى التأثير السحري الذي يمارسه رقم 2000، ولا إلى موضة مستقبلية عارضة، بل إن الأمر يتعلق حقيقة بطفرة فرضها إيقاع التطوُّر العلمي والتكنولوجي ونتائجه السياسية والسوسيو ـ ثقافية»[2].

والملاحظ أن كثيراً ما تردَّد، في كلام الدكتور المنجرة، تسمية هذا الميدان بعلم المستقبل، مع أن التسمية كانت موضع جدل علمي في المرحلة التي شهد فيها هذا الميدان تطوراته المهمة، حيث كان الجدل يدور في شأن تحديد التسمية الأكثر تناسباً مع اشتغالات هذا الحقل واهتماماته.

وقد خصص كتاب «المستقبلية» ملحقاً بهذا الجدل حمل عنوان: «حقل يبحث عن تسمية»، جاء فيه: «لا يعرف المستقبليون ماذا

(1) مهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، مصدر سابق، ص181.

(2) المصدر نفسه، ص181.

سيطلقون على موضوعهم، بل حتى إنهم لم يتفقوا على ماهيته، وهل هو علم أم فن أم فلسفة أم شيء يختلف عن أي من هذه الموضوعات. ومن الأسماء التي أطلقت على هذا الحقل الذي بات يتمتع حالياً بتداول كبير: بحث الأمور المستقبلية أو المستقبلات، ودراسة المستقبل، والريادات المستقبلية Futaristics، وعلم المستقبل Futurology، وليس ثمة من نقص في البدائل فهناك: النذُر أو التكهنات Prognostics والاستقباليات Futuribles وتحليلات المستقبل... الخ.

فإذا كانت دراسة المستقبل علماً فربما يكون المقطع النهائي ology مناسباً، ولكن هل دراسة المستقبل هي علم فعلاً؟ وهل يجب أن يقصر هذا الحقل على الباحثين، أو أنه يجب أن يشتمل على الممارسين والمبدعين أيضاً»[1].

ثم يتتبع الملحق بعض أطوار تطور تسمية هذا الحقل، وكيف أن التسامح الذي ينشأ عادة في الأطوار الأولى لأي حقل دراسي، ما يفتأ يتبدل في أطوار أخرى بعد زمن من النمو والتطور. ففي بدايات هذا الحقل، جرت العادة على تسميته بعلم المستقبل، وتقبَّل عدد من المستقبليين مصطلح «علم المستقبل» بوصفه تسمية معقولة لحقل الأمور المستقبلية، ولكن آخرين عارضوه معارضة قوية، على خلفية أن هذا المصطلح يوحي كأن المستقبل يمكن التعرُّف إليه بطريقة منهجية وعلمية.

وقد رفضت أمانة الحكومة السويدية لدراسة المستقبل مصطلح «علم المستقبل» Futurology، في تقريرها لسنة 1974م عن «دراسات المستقبل في السويد»، وفضلت استخدام مصطلح «دراسات

(1) إدوارد كورنيش، المستقبلية، مصدر سابق، ص481.

المستقبل» Futurestudies، واستفتت «جمعية المستقبل العالمية» أعضاءها عام 1975م، في شأن المصطلح المفضل لديهم لهذا الحقل، وكان الرد الإيجابي على مصطلحين: أولهما «دراسات المستقبل» Futurestudies. و«بحث الأمور المستقبلية أو المستقبلات» Futuresearch، أما المصطلحات الأخرى بحسب تفضيلها فهي تحليل الأمور المستقبلية، والريادات المستقبلية والتنبُّؤ[1].

ويخلص الملحق إلى أن المصطلح الأكثر شعبية هو «دراسات المستقبل»، وهذا هو الاختيار الأصوب، لأنه لو قلنا: علم المستقبل، فهذا يعني أن تأخذ التوقُّعات والتنبُّؤات درجة الجزم، أو درجة عالية من الجزم والثبات، وهذا لا يقول به أحد. لأن المستقبلية هي عملية استشراف، وحسب الاصطلاح الفلسفي هي استشراف في دائرة الإمكان، وليس في دائرة الوجوب أو الامتناع.

مع ذلك، يستدرك الدكتور المنجرة، ويراجع ما سبقت الإشارة إليه، حين يقول: «المستقبلية ليست علماً قائماً بذاته، وإن استعانت مناهجها بالعلوم الحقة والعلوم الاجتماعية، أما موضوعها فهو الدراسة لوضع معين بشكل مفتوح على البدائل والخيارات لتفحص جميع التطورات، واستقراء النتائج الممكنة المترتبة عن هذا القرار أو ذاك على تلك التطورات. ولهذا يتكلم عن مستقبلات بصيغة الجمع في ميدان الدراسات، وليس عن المستقبل بصيغة المفرد. والغاية الأساسية من هذه الدراسات هي تحديد الأهداف المتوخاة، وإمعان النظر في جعلها ممكنة في المدى المتوسط أو البعيد من خلال التأثير على الحاضر ومجراه»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص485.

(2) مهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى مصدر سابق، ص276.

ويفهم من هذا الكلام ليس أن المستقبلية ليست علماً فقط، وإنما، أيضاً، لماذا هي ليست بعلم، ولا يمكن أن تكون علماً، وبتحديد أكثر يقول المنجرة: «المستقبلية هي مجموعة من الأبحاث حول التطور المستقبلي للإنسانية، تمكن من استخلاص عناصر التوقع، ولا يتعلق الأمر هنا بتقمص نبوءة زائفة، أو إصدار تكهنات أو أحلام حول المصير المقبل للإنسانية، كما أنه لا يتعلق الأمر كذلك بعلم حقيقي، ومن هنا جاء الرفض لمصطلح Futurology عند خبراء المستقبلية. فالمستقبلية منهج يسمح بدراسة التطورات المختلفة والمحتملة لوضع معين، في وقت محدد، وتطوير نتائج هذا القرار أو ذاك على هذه التطورات، ويتميز منهجها بالشمولية، وتعدد التخصص، والسلوك الدائم لسبيل مفتوح يعتمد التفكير فيه على دراسة خيارات وبدائل»[1].

وتعود فكرة أن عالم المستقبل قد يصبح حقلاً لدراسة جدية، كما يذهب إلى ذلك كورنيش في كتاب «المستقبلية»، على الأقل إلى سنة 1902م، حين تصور هـ .ج. ويلز مجموعات من العلماء يشتغلون على المستقبل. ولهذا الحقل سابقات لمدَّةٍ أبعد من ذلك، فعلى سبيل المثال تصور فرانسيس بيكون، في مؤلفه «أطلنطيس الجديد» الصادر سنة 1620م، معهد بحوث مكرساً لحل المشاكل الإنسانية. وربما يكون أول من اقترح اسماً لدراسة المستقبل هو عالم الاجتماع س.سي. غيلغيلان الذي اقترح سنة 1907م أن تدعى علم المستقبل Mellortology وهو مصطلح مشتق من كلمة يونانية تدل على أحداث المستقبل، فقد كتب «ثمة حاجة إلى علماء أحداث المستقبل ologistsmellont وطلاب حضارة المستقبل عموماً، بقدر ما

(1) المهدي المنجرة، المصدر نفسه، ص276.

هنالك علماء آثار يكتشفون ويستنبطون كل النواحي المتداخلة بحضارة ما قبل التاريخ»[1].

أما اليوم، فقد تطور هذا الحقل من الدراسات، وأصبح سمة من سمات المجتمعات المتقدمة، ويرمز إلى تفكير واهتمام من نوع متحضِّر، ويلبِّي حاجة هي في غاية الأهمية، وباتت ترصد لهذا الحقل مبالغ وميزانيات ضخمة تقديراً لأهمية النتائج والفرضيات والبدائل والخيارات التي تتبلور من طريقه، وما يترتب على ذلك من منجزات علمية متقدمة، تدفع إلى التسابق والتنافس العالميَّين.

أما واقع هذه الدراسات في العالم العربي والإسلامي، فيفيد أنَّها في تراجع كبير، ولا يكاد يكون لها حضور يذكر، وما زال الإدراك بضرورة النهوض بهذا النوع من الدراسات ضئيلاً للغاية، ومقدار ما يتوافر من حوافز لا يبعث على التقدم بها؛ ذلك أنَّها بحاجة إلى زمن غير قصير حتى تأخذ مكانتها الطبيعية، ودورتها الحيوية في النمو والتطور.

يحدث هذا في الوقت الذي يفترض فيه أن الحاجة لهذا الحقل من الدراسات باتت أكثر من ضرورية، نظراً لطبيعة الظروف والأوضاع التي تحيط بمجتمعات العالم العربي والإسلامي في ظل ثورة المعلومات وانفجار المعرفة، ومع تحدِّيات العولمة، وتعاظم التغيُّرات العالمية التي لا تستطيع كل الموانع الطبيعية والجغرافية أن تحد من تأثيرها.

وعن واقع هذه الدراسات في العالم العربي، يقول الدكتور منجرة: قد بدأنا، في العالم العربي، إجراء بعض الدراسات

(1) إدوارد كورنيش، المستقبلية مصدر سابق، ص481، 482.

المستقبلية منذ عقد الثمانينات، وانتهينا إلى معرفة أهميتها، إلا أنها لم تصل إلى ما نرجوه.. وأدى غياب الدراسات المستقبلية في المرحلة الماضية إلى تعاملنا مع الأحداث كردة فعل، في حين أن العالم الغربي يعد الاحتمالات المختلفة لكيفية التصرف تجاه الكوارث الطبيعية لتجنب آثارها المدمرة اقتصادياً وبشرياً واجتماعياً.. في حين أن العالم العربي يتغلب على المشاكل بتأجيلها إلى المستقبل.

وأول دراسة مستقبلية شملت العالم العربي قامت بها، كما يقول المنجرة، «منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية» في باريس، وكلفت أكثر من ستة ملايين دولار من دون وخرجت بنماذج وسيناريوهات خاصة بالقرن الواحد والعشرين، بما فيها ما يخص العالم العربي، وقد تمت هذه الدراسة من دون أية مشاركة عربية[1].

ومع بدايات ثمانينات القرن العشرين، ظهرت في العالم العربي بعض الجمعيات التي تعنى بالدراسات المستقبلية، كالجمعية المغربية للدراسات المستقبلية، وهكذا في الجزائر وتونس وبعض الدول العربية الأخرى.

وبقدر ما ندرك أهمية تكوين مثل هذه الجمعيات وتوسعها وانتشارها في العالم العربي، بقدر ما ندرك أيضاً تلمس إنتاج هذه الجمعيات وإنجازاتها، لكي تتحول إلى فعل حقيقي، وإلى ضرورة يدرك الجميع الحاجة إليها.

ومن جانب آخر، كيف لهذه الجمعيات البقاء والصمود، وهل هناك من يتفهم حقيقة ما يمكن أن تقدمه هذه الجمعيات من عطاء

(1) مهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، مصدر سابق، ص33.

ونتاج في مجال تخصصها وقيمته، في ظل أوضاع تبعث على الإحباط، وتدفع باليأس إلى أن يتسلل بسهولة إلى النفوس، فتحدِّي البقاء هو من أصعب ما يواجه مثل هذه الجمعيات، بسبب التخلُّف الذي يحاصرنا من كل جهة ويفعل فعله فينا.

والنهُّوض بالدراسات المستقبلية في العالم العربي والإسلامي لن يتحقق إلا بتوافر شرطين أساسيَّين متلازمين، هما:

أولاً: ضرورة أن يرتفع العالم العربي والإسلامي بنفسه خطوات نحو التقدُّم العلمي، لأن الدراسات المستقبلية هي من ثمرات هذا التقدُّم، ولا تزدهر وتتطور وتعطي نتائجها الحيوية إلا في ظل أجواء علمية مناسبة.

كما أن هذا الحقل من الدراسات يستعين أساساً بعدد من العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبقدر ما تتقدم هذه العلوم بقدر ما تتهيَّأ فرص تقدُّم هذا الحقل من الدراسات المستقبلية.

ثانياً: إن هذا الحقل من الدِّراسات بحاجة إلى دعم مالي يلبِّي حاجات والنهوض والتقدم بهذا الحقل ومتطلبَّاتهما، وتحويله إلى نظام مؤسساتي فاعل. والعالم العربي والإسلامي ما زال يفتقد هذا النَّوع من الاستعداد للدعم المالي الذي يؤهل حقل الدراسات المستقبلية للنهوض، فهذا الحقل لا يمثل، في نظر أولي الأمر، في هذا العالم، أولوية ما يعني أنه سيكون ضحية بسبب ضيق الأفق.

3 ـ الأدبيات الإسلامية والمستقبل.. نقد وتطوير

إن أول ما يعترضنا، عند تتبُّع الأدبيات الإسلامية، في هذا الشأن، هو غياب التراكم المعرفي الذي يصل إلى حد النقص الفادح. ومن دون هذا التراكم، فإن القدرة على النهوض بهذا الحقل من الدراسات لن تكون متيسِّرةً، لأن هذا الحقل يعد من الحقول

الدراسية المتقدمة التي تستعين بخبرات وعلوم متقدمة.

وما يحقِّقه التراكم المعرفي، في هذا المجال، وفي أي مجال آخر، لا يستطيع أي عامل آخر أن يعوِّض عنه، مهما توافرت لهذا العامل من عناصر القدرة؛ وذلك لأن التراكم المعرفي هو الذي يحقق لأي مجال من المجالات ما يحتاجه من النمو المتواصل الذي يستجيب لتطورات الزمن، وتطورات العلم.

وقد راجعت بعض الأعمال الفكرية، في حقل الببليوغرافيا، لمعرفة المستوى الكمي الذي مثلته قضية المستقبل في الأدبيات الإسلامية، فوجدت أن لا نسبة تذكر في هذا الشأن.

يحدث هذا عندنا في حين أن الغرب ما استطاع تحقيق التقدم الكبير، في هذا الحقل من الدراسات، إلا بعد التراكم المتواصل، والذي لم ينقطع إلى هذا الوقت، ويكفي الاطلاع على كتاب «المستقبلية» لمعرفة مستوى التراكم الكمي والكيفي المتصاعد منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ويلاحظ أن بعض الكتابات الإسلامية التي تطرقت إلى موضوع المستقبل، انطلقت من حتميات دينية من دون أن تضع هذه الحتميات في إطار أسبابها الموضوعية، فهي تأخذ بما جاء في القرآن الكريم من آيات تبشِّر بسيادة الدين على العالم، وانتصار المؤمنين في نهاية التاريخ على أعدائهم، كمجرد حتميات مفصولة عن فهمها بطريقة سُنَنِيَّة.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّـٰلِحُونَ ۝١٠٥﴾[1]، وقوله تعالى:

(1) سورة الأنبياء: الآية 105.

﴿وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٧ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٨﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝٣٢ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ۝٣٣﴾[2].

لا نختلف قطعاً في صدق هذه الآيات، فإن وعد الله حق لا ريب فيه، وإنما يأبى الله إلا أن تجري الأمور بأسبابها، ووفق سننه في حياة البشر، السُّنن التي لا تبديل لها ولا تحويل، فلا يصح أن نأخذ هذه الحتميات مفصولة عن سننها، وبعيدة عن أسبابها الموضوعية.

ومن جوانب النقد، أيضاً، أن بعض الكتابات الإسلامية التي تحدَّثت عن المستقبل نظرت إليه بعمومية وإطلاق، من دون تشخيص دقيق للمراحل والخطوات، ومن دون الاستناد إلى خطط وبرامج مجدولة زمنياً، تأخذ معطياتها وأسسها من مسح شامل يستوعب حقائق العالم الإسلامي في الميادين كافة، وتحويل هذه الحقائق من الوضعية الكيفية، إلى الوضعية الرقمية الكمية.

كما أن بعض هذه الكتابات ربطت مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي بزوال الغرب وحضارته، وهذا الربط ليس دقيقاً ولا موضوعياً، لا من جهة النفي، ولا من جهة الإثبات. فلا المستقبل الإسلامي يتوقف على زوال الغرب وحضارته، ولا عدم زوال الغرب وحضارته يمنع من انبعاث المستقبل الإسلامي، وليست القضية محكومة بعلاقة الضدية أو التناقض.

---

(1) سورة الأنفال: الآية 7 ـ 8.

(2) سورة التوبة: الآية 32 ـ 33.

ومن هذه الكتابات ما ذهب إليه صديقنا الدكتور محسن الموسوي، في كتابه: «آفاق المستقبل في العالم الإسلامي»، حيث يقول في مقدمته: «هل انتهت زوبعة الغرب؟ وهل على الحضارة الغربية أن تحزم حقائبها وترحل من على هذا الكوكب؟.. أصبح واضحاً للجميع متى سيصدر الزمن حكمه بالإعدام على حضارة سادت فسيطرت، تحكَّمت وظلمت، استغلَّت واحتكرت، فعليها أن تنتظر يومها الأخير»[1].

والسؤال الحرج الذي يطرحه هذا الربط هو: هل هذا يعني أن عدم زوال الغرب يعني أن لا مستقبل ينتظر العالم الإسلامي؟ وهل أن زوال الغرب هو حتمية أو افتراض؟

الواضح من هذه الكتابات أنها تنظر إلى زوال الغرب بوصفه حتميَّة مطلقة، لكن سؤلاً يعترض القائلين بهذه الحتمية، وهو: كيف سمحت بأن ينهض الغرب بحضارته؟ وإذا كان يقصد أنَّ سبب هذه الحتمية المشكلة الأخلاقية والقيمية، فهذه المشكلة، مع أنها تضاعفت بشكل مخيف وخطير للغاية، كانت موجودة منذ القديم في هذه المجتمعات، وإن وبشكل أقل وبفارق كبير عما هي عليه اليوم.

إضافةً إلى ما سبق ذكره، فإن الغرب كله ليس مشكلة أخلاقية. وإن كانت هذه المشكلة هي المشكلة الأبرز فيه، فهناك الغرب الذي يقدس العلم، ويحترم العلماء وأصحاب الكفاءات، وهناك الغرب الذي يقدر العمل، والإتقان والإنجاز والفاعلية والتعاون والتطور.. إلى غير ذلك.

ثم، إننا بحاجة إلى أن نناقش: هل من صالح الإنسانية والعالم سقوط الحضارة الغربية وزوالها كما يروج بعضهم؟.

---

(1) محسن الموسوي، آفاق المستقبل في العالم الإسلامي، بيروت: دار المنهل، 1987م، ص3.

والذي أراه أنه ليس من صالح البشرية انهيار حضارة الغرب، لأن هذا الانهيار سوف يخلِّف وراءه دماراً قد لا تُعرف عواقبه على العالم. وما نريده من هذه الحضارة هو أن تهذِّب نفسها من داخلها، وفي علاقاتها بالأمم والشعوب الأخرى.

وقد بالغت بعض الكتابات الإسلامية التي صورت العالم الإسلامي بوصفه البديل الحضاري لحضارة العالم، ورأت أن المسلمين عندهم مفتاح الحل الحضاري لمشكلات العالم الحضارية.

كيف يعقل هذا الكلام، والعالم الإسلامي يعيش جميع أنماط التخلف الشامل، والمسلمون تطحنهم المشكلات والأزمات، وتحاصرهم النزاعات والانقسامات، وتكفي معرفة أن أعلى معدلات الأمية في العالم هو في العالم الإسلامي.

كيف نطرح أنفسنا بديلاً حضارياً للعالم، ونحن لا نستطيع أن ننتشل أنفسنا من هذا الواقع المر الذي لا يطاق، والذي يصعب علينا تصويره كما هو واقع فعلاً.

هذا النَّمط من الكتابات الإسلامية بحاجة إلى أن يعاد النظر فيه، لما يتضمنه من مبالغات لا تحتمل، فنحن، المسلمين، لسنا في مرحلة تتيح لنا أن نكون البديل الحضاري للعالم، بل نحن أقل من هذا المستوى بكثير.

وإذا لم نضع أنفسنا في حجمنا الطبيعي، وننظر إلى أوضاعنا وأحوالنا بواقعية وموضوعية، لن ندرك حاجتنا إلى التغيير والإصلاح، ومستوى الجهد الذي ينبغي أن يبذل، ونوعية الخطط والبرامج التي تتناسب وحجم المشكلات، فنحن أمام أوضاع شديدة التخلُّف، لا يناسبنا أن ندَّعي لأنفسنا مثل هذه العناوين اللامعة والخادعة.

وأكثر ما استفادت منه هذه الكتابات، لتأكيد هذا المنحى، ما كان يصدر في الغرب من كتابات تنذر بصيحات الخطر لما ينتظر الحضارة الغربية من تدهور وانحدار وسقوط، وفي مقدمة هذه المؤلفات كتاب «تدهور الغرب»، الصادر سنة 1917م، قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بعام واحد، للكاتب الألماني أزوالد شبنجلر، وكتاب «سقوط الحضارة» لكولن ولسن، وكتاب «الإنسان ذلك المجهول» للكسيس كاريل، وكتاب «البحث عن الأيديولوجية البديل» لروبير ديون، وكتاب «الإنسان المعلّب» لجوزيف زويس، إلى غير ذلك من مؤلفات لم ينقطع صدورها إلى هذا الوقت.

وعلى افتراض أن الغرب مهدَّد بالسقوط، فهل هذا يعني أننا مرشحون للصعود مكانه في هذه الأحوال التي نحن عليها؟ وإذا كان الرهان على تغيير هذه الأحوال، فهذا ما نريد أن نصل إليه، ويبقى السؤال: بأي سبيل نغيِّر هذه الأحوال؟ وسوف نكون بعافية لو تركَّزت جميع اهتماماتنا على وإصلاح هذه الأحوال وتغييرها.

ومن جوانب النقد كذلك، أن المستقبل الذي يجري الحديث عنه، في بعض الكتابات الإسلامية، ليس هو المستقبل بالمعنى العلمي كما يتحدد في حقل الدراسات المستقبلية، وإنما المستقبل بالمعنى العام.

يضاف إلى ذلك أن هذه الكتابات لا تعكس التطورات المهمة التي حصلت في حقل الدراسات المستقبلية، والاستفادة منها في دراسة وقضايانا الراهنة وتحليلها. والملاحظ أحياناً أنه يجري التعامل مع كلمة المستقبل بوصفها مجرَّد كلمة كغيرها من الكلمات المتداولة بكثافة عالية، مفرغة من أي مضامين علمية.

يحدث هذا، عندنا، في الوقت الذي كان فيه هذا الحقل يشهد تطورات شديدة الأهمية، بحيث أصبح المستقبل حقلاً من الممكن

دراسته، والتعامل معه بكيفية منطقية من خلال طرائق محكمة، تسهم في بلورة خيارات وبدائل وسيناريوهات واستشرافات، يستفاد منها في مجالات التنمية والسكان والبيئة والصحة والتعليم وغيرها من المجالات الأخرى.

ولا يمكن أن نأخذ المستقبل بالمطلق من من دون حساب للزمن، فالمستقبل لا ينفصل عن الزمن، وهل يعد المستقبل مستقبلاً إذا كان بلا زمن؟

فكل نظرة إلى المستقبل هي نظرة إلى الزمن القادم، من هنا كانت ضرورة تشخيص هذا الزمن وتفكيكه إلى أجزاء مقسمة من حيث المراحل، وليس النظر إليه بوصفه كلاًّ واحداً ومطلقاً.

وهذا ما حاولت أن تعالجه بعض الدراسات المستقبلية، كمحاولة الايرل جوزيف، رئيس تحرير مجلة «اتجاهات المستقبل» الذي ميَّز بين خمس مراحل أساسية هي:

1 ـ الآن: الزمن المباشر (حتى سنة واحدة منذ الآن).

2 ـ الزمن القريب (من سنة إلى خمس سنوات من الآن).

3 ـ الزمن متوسط الأمد (من خمس إلى عشرين سنة من الآن).

4 ـ الزمن بعيد الأمد (من عشرين إلى خمسين سنة من الآن).

5 ـ الزمن البعيد (خمسين سنة أو أكثر)[1].

ومن أكثر ما يمثِّل نقصاً في الأدبيات الإسلامية، هو غياب الكتابة عن المستقبل، بوصفه حقلاً دراسياً وتأسيسياً لقضايا العالم الإسلامي ومشكلاته، ولبرامجه الإنمائية، وخياراته الاستشرافية.

---

(1) إدوارد كورنيش، المستقبلية، مصدر سابق، ص197.

ولا توجد، في هذا الشأن، إلا محاولات مجتزَأة ومحدودة جداً، ومنقطعة تفتقد التواصل والتثاقف، ولا يتمثل فيها جهد تأسيسي أو إنمائي لهذا الحقل.

مع ذلك، فإن هذه المحاولات على قلتها، فإنها تكتسب أهمية لكونها الجهد الوحيد الذي يذكر في هذا المجال، والجهد الذي أخذ موقع السبق، والتفت إلى ما يشهده هذا الحقل من فراغ.

4 ـ الإسلام والعالم الإسلامي في دراسات ذات منظور مستقبلي

في عام 1919م، تساءل العالم الروسي تروجانوسكي: متى وأين تأتي الثورة العالمية الثالثة؟ مشيراً بهذا إلى الثورتين العالميتين الفرنسية والروسية، وإلى إخفاقهما في نواحٍ متعددة. ورأى أن العالم بات في حاجة إلى ثورة قادمة تستطيع تصحيح مسارات الحركة الإنسانية، وأن هذه الثورة لن تأتي إلا من العالم الإسلامي.

وخلال الحرب العالمية الثانية، صدر في ألمانيا كتاب استرعى الانتباه في وقته، وأثار بعض الهواجس عند الأوروبيين، وهو كتاب «الإسلام قوة الغد العالمية»، لمؤلفه باول شمتز، وقد استقبلته الأوساط العربية والإسلامية باعتزاز، وبشَّرت به، لما يتضمنه من شهادة لكاتب غربي يؤكد فيها على دينامية الإسلام، وتقدمه في المستقبل.

وهذا الكتاب، في الأصل، كان يراد منه أن يلفت أنظار أوروبا المتطاحنة والمفكَّكة آنذاك، إلى صعود الإسلام بوصفه عالمية، من خارج حضارة الغرب؛ وذلك لما يتصف به الإسلام من عناصر قوة، حددها المؤلف في أربعة عناصر أساسية هي: الموقع الجغرافي الاستراتيجي الذي يتحكم بطرق التجارة العالمية والاتصال بين

قارات العالم، والزيادة السكانية وخصوبتها في هذه المجتمعات، والثروات الطبيعية والزراعية، والطاقة الروحية والمعنوية التي يمثلها الإسلام بوصفه وحدةً فكرية لهذه الأمم.

وختم المؤلف كتابه، في الأسطر الأخيرة، بكلام ينذر بالصدام والحرب؛ إذ يقول: «إن انتفاضة العالم الإسلامي صوت نذير لأوروبا، وهتاف يجوب آفاقها يدعو إلى التجمع والتساند الأوروبي لمواجهة هذا العملاق الذي بدأ يصحو وينفض النوم عن عينيه، هل يسمعه أحد؟ ألا من مجيب!؟»[1].

وقبل أن نتجاوز هذه المرحلة التي صدر فيها هذا الكتاب، وغيره من كتابات أخرى تشترك في هذا الاتجاه، أو غيره من اتجاهات ركزت على نقد الحضارة الغربية بصورة خاصة، لابد من أن نتوقف أمام ملاحظة مهمَّة قد تغيب عن أذهان الكثيرين، وتؤثر على اتجاهاتهم في النظر والنقد، وهي طبيعة تلك المرحلة، وملابسات الظروف التي مرت بها أوروبا بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وما بعدهما إلى مدَّة من الزمن.

في تلك المرحلة، ونتيجة الدمار الشديد الذي خلَّفته هاتان الحربان، وبالقسوة التي كانت عليهما، خرجت منهما أوروبا وهي محطمة، وكأنها رجعت إلى عصور ما قبل الحضارة، من شدة الدمار الذي حوَّل مناطق كثيرة إلى ما يشبه الأنقاض، وتحطم معها الإنسان هناك، بسبب الاهتزاز الداخلي الشديد الذي تعرض له، وأفقده التوازن النفسي والذهني، وهو يرى من حوله حربين بتلك القسوة، وبذلك الدمار، حيث فقد معهما كل شيء.

---

(1) باول شمتز، الإسلام قوة الغد العالمية، ترجمة: محمد شامة، القاهرة: مكتبة وهبة، 1971م، ص334.

صورة الإنسان هناك قد تغيَّرت، وتغيَّرت معها نظرته إلى ذاته، وإلى مجتمعه، وإلى الحضارة الأوروبية برمتها. والتساؤلات التي أفرزتها هاتان الحربان كانت في غاية الحساسية والخطورة، وكان من نتائجها انقلابات في التفكير، وتبدد الأمل عند الكثيرين، وسادت حالة من التشاؤم الحاد، واتجه النقد إلى العلم والفلسفة والتكنولوجيا، وإلى القيم والأخلاق..

وفي تلك الأجواء، صدر كتاب «تدهور الغرب» لشبنجلر، الذي جاء تعبيراً عما كان يحيط بأوروبا من ظروف نفسية وفكرية، وهذا ما يفسر لنا كذلك الاتجاهات النقدية الغاضبة التي عبرت عنها العديد من الكتب والمؤلفات التي صدرت خلال تلك المرحلة.

ويمكن القول: إنَّ هذه الكتابات كانت صادقة في ما عبرت عنه، هذا إذا كانت قد أحاطت بكل تداعيات الحربين ودمارهما. وأصبح المستقبل في نظر هذه النخب مخيفاً، لأن المجتمع الذي تولدت منه مثل هاتين الحربين كان يدمِّر نفسه بنفسه، وإذا كان وهو في أوج تقدمه آنذاك قد وصل إلى هاتين الحربين، فماذا يا ترى سيحمله المستقبل لهذا المجتمع!؟

هذا يعني ضرورة أن لا ننظر إلى تلك الكتابات، بعيداً عن الظروف والتداعيات التي تركتها الحربان آنذاك.

وما ينبغي ذكره، أيضاً، هو أن أوروبا استطاعت تجاوز تلك الظروف أو كثيراً منها، وتغلبت على صعوبات كبيرة عبر خطط وبرامج إنمائية متسارعة لإنقاذ ما خلفته الحربان من دمار. وخلال مدَّة تعد قياسية استطاعت أوروبا أن تستعيد عافيتها، وتواصل نموها وتقدمها من جديد بالاستناد إلى قوة العلم، القوة المذهلة في البناء والإنماء والإعمار، وخصوصاً عندما يكون المال مسانداً لقوة العلم.

لا نريد أن نقلّل من شأن تلك الكتابات، لكن لا نريد فصلها عن سياقاتها، أو تقييمها بعيداً عن تلك الظروف والملابسات.

والسؤال الذي نود طرحه هو: ماذا عن موقع الإسلام والعالم الإسلامي في الكتابات التي اتخذت من المستقبل منظوراً لها؟

إذا كنا قد أشرنا إلى كتابات ترجع إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، لم يكن قصدنا أن نتتبع السياق الزمني لهذه الكتابات بشكل متلاحق، وإنما أردنا لفت النظر إلى وجود هذا النمط من الكتابات التي ترجع إلى ذلك الوقت.

والمرحلة التي يجدر بنا أن نتوقف عندها، ونتابع معها زمنياً في رصد هذا النمط من الكتابات، هي مرحلة الثمانينات من القرن العشرين، التي تجدد فيها الحديث عن مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي، وبزغت فيها بارقة أمل عند المسلمين نحو مستقبل واعد للإسلام في المنطقة الإسلامية، وحتى على المستوى العالمي، وهذا ما عبرت عنه بعض الكتابات التي سوف نعرض لبعضها.

في بداية هذه المرحلة، نشر المفكر الفرنسي روجيه غارودي كتابه «وعود الإسلام»[1]، وصدرت منه طبعة عربية قدَّم لها السيد محمد حسن الأمين، شارحاً فيها فكرة هذا الكتاب بقوله: «وعود الإسلام، بوصفه كتاباً يكشف حقيقة جديدة مفادها أن الإسلام ما زال مؤهَّلاً لصياغة حياة معتنقيه، صياغة فريدة ومتفوِّقة في معترك

---

(1) صدرت ثلاث ترجمات عربية لهذا الكتاب بثلاثة عناوين هي: «ما يَعُدِ به الإسلام» دمشق: دار الوثبة، ترجمة: قصي أتاسي وميشيل واكيم، 1982م، و«الإسلام دين المستقبل»، بيروت: دار الإيمان، ترجمة: عبد المجيد بارودي، 1983م، و«وعود الإسلام»، بيروت: الدار العالمية، ترجمة: مهدي زغيب، 1984م.

العقائد والأيديولوجيات التي يزدحم بها عالمنا المعاصر. إن هذه الحقيقة هي جزء ـ بل أساس ـ في عقيدة المسلم؛ وهي عند المؤلف اكتشاف جديد أتاحته عناية المؤلف في موضوع حوار الحضارات، بعد أن اكتشف تشوُّه ثقافة الغرب وافتقارها إلى عنصر الثقافة الإسلامية. إن غارودي، في كتابه «وعود الإسلام»، يقدم الإسلام بوصفه أحد المتحاورين في مشروع حوار الحضارات، ولكنه في الوقت نفسه يكتشف في الإسلام ترابطاً وتماسكاً تظهر تجلِّياته في كل جوانب الحضارة الإسلامية»[1].

أما رؤية غارودي لهذا العمل، فتتمثل في قوله: «إنَّ المقصود من هذه الدراسة هو مستقبلنا ومستقبل الجميع، وأن هذا الكتاب ليس كتاب تاريخ، بل هو اقتراب جديد من الإسلام، وقد حاولنا استدعاء الإسلام لأنه قوة حية، لا في ماضيه فقط، بل في كل ما يمكن أن يقدِّمه اليوم، لصنع غدٍ أفضل»[2].

وفي سنة 1987م، أصدر الدكتور محسن الموسوي كتاب «آفاق المستقبل في العالم الإسلامي»، وقدَّم طرحاً جيداً لأساسيات البناء الحضاري في العالم الإسلامي، لكن الحديث عن هذا المستقبل يربطه بمستقبل العالم وبزوال الغرب وحضارته، هذا ما ينبغي أن يعاد النظر فيه. وبحكم معرفتي بالكاتب، فإن لديه من الأفكار الجديدة ما يمكن أن يطوِّر به الكتاب، ويجدِّد في أفكاره.

وفي سنة 1988م، أنجز مركز دراسات الوحدة العربية «مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي»، وهو العمل الذي يعد الأكثر أهمية

---

(1) روجيه غارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص233.

وجدية على مستوى العالم العربي في وقته، والهدف من هذا المشروع، كما جاء في التقرير النهائي الذي حمل عنوان: «مستقبل الأمة العربية، التحديات والخيارات»[1]. يرمي هذا العمل إلى تحقيق عدد من الأغراض المباشرة، وهي: تحديد الاختيارات والمسارات المستقبلية للوطن العربي، الوصول إلى منهجية عربية للاستشراف يساعد توظيفها وتطويرها مستقبلاً في إجراء مماثلة، أن يخلف هذا المشروع وراءه قاعدة بيانات ومعلومات ومناهج وأساليب للتنبؤ وللتشابكات الشاملة، يمكن أن يستفاد بها في جميع أغراض التحليل والتقويم، وبناء مشاهد أخرى إضافية، إرساء تقاليد وقاعدة للعمل البحثي العربي كفريق، خلق وتوسيع الاهتمام بالدراسات المستقبلية بين المفكرين وصانعي القرار في الوطن العربي، تحقيق تفاعل عدد كبير من المفكرين والباحثين العرب مع المركز، أن ينتج عن هذا المشروع تقرير عام ودراسات رئيسية توجه في المقام الأول إلى المواطنين العرب وإلى قواهم المنظمة التي تسعى إلى مستقبل أفضل، أن يمثل هذا المشروع الزاد المعرفي الذي لابد من التزوُّد به من أجل صياغة مشروع حضاري عربي للنهضة.

والنقد الذي يوجه لهذا التقرير، من حيث الإطار العام، يتحدد في ملاحظتين أساسيتين هما:

الملاحظة الأولى: إن الحديث عن الإسلام وعمَّا قدمه من إضافات حضارية إلى الأمة العربية، يتركز في الكتاب على الزمن الماضي، ويتحدد في الأثر الذي تركه ظهور الإسلام على هذه

(1) صدر الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المشرف ورئيس الفريق: خير الدين حسيب، 1988م.

المنطقة في ذلك الزَّمن. أما الحديث عن مشاركة الإسلام في بناء مستقبل العالم العربي وعمَّا قدَّمه من إنجازات حضاريَّة، فهذا ما أهمله الكتاب، ولم يتم التطرق إليه. وأساساً، هل يمكن أن يكون لهذه المنطقة مستقبل بعيد عن الإسلام؟

الملاحظة الثانية: في سياق الحديث عن العالم العربي وامتداداته الخارجية، لا يضع الكتاب العالم الإسلامي كتلةً من الكتل الجغرافية والبشرية التي تتداخل وتتفاعل مع العالم العربي في شبكة علاقاته، وفي مشروعه الحضاري، في الوقت الذي يفرد الكتاب الحديث عن علاقات العالم العربي بالقوى الكبرى، ودول الجوار الجغرافي، ودول العالم الثالث. ولا يأتي على ذكر العالم الإسلامي في كل الكتاب على الإطلاق، ما يؤكد أن الكتاب لا يعطي اعتباراً للعالم الإسلامي.

فهل تعدُّ الرابطة التي تربط العالم العربي بدول العالم الثالث أشد وأوثق من الرَّابطة التي تربطه بالعالم الإسلامي؟ وما هي تلك الرابطة؟ هل هي التشابه في التخلف والتأخر في النمو، أو هي التضامن في مواجهة الدول المتقدمة التي استعمرت تلك الدول في مراحل سابقة؟ وهل تتمثل هذه الرابطة في عدم الانحياز وعدم التبعية للقوى الكبرى، في الوقت الذي يشكك فيه الجميع بصحة هذه المقولة، والسلوكيات الواقعية لهذه الدول أو كثير منها تشير إلى خلافها؟

لا نريد أن نلغي هذه الرابطة، فهي إحدى الروابط الإنسانية التي تربطنا بأحد عوالم المجتمع الإنساني، لكن أن تتقدم هذه الرابطة وتلغي ما بين العالمين: العربي والإسلامي من روابط فهذا هو محل النظر والخلاف!

وما يلفت النظر أكثر، التشكيك الذي يطرحه بعض الباحثين في مقولة العالم الإسلامي. وهي المقولة، أو التسمية، التي أثارت جدلاً في ندوة «العالم الإسلامي والمستقبل» المنعقدة في القاهرة سنة 1991م، وهو التشكيك نفسه الذي أثاره الدكتور أحمد شوقي الحفني، حين رأى أن العالم الإسلامي «عالم اصطلاحي أكثر منه واقع ملموس، أو نظام إقليمي فاعل متفاعل يمكن إخضاعه للبحث والدراسة كوحدة إقليمية أو نظام فرعي في داخل النظام الدولي، ومن ثم يصعب التعميم على الدول التي تدخل تحت مصطلح العالم الإسلامي»[1].

ومن مقابل هذا التَّشكيك حين يرى الدكتور أحمد صدقي الدجاني أن «العالم الإسلامي مصطلح حديث العهد، استخدمه الكتاب الغربيون للدلالة على بلاد المسلمين الممتدة من المغرب الأقصى على المحيط الأطلسي غرباً إلى إقليم سينكيانج في الصين شرقاً ومن أواسط آسيا شمالاً إلى إفريقيا المدارية جنوباً. وقد شاع استخدامه في الأوساط الإسلامية بعد صدور كتاب «حاضر العالم الإسلامي» في العشرينات الذي تضمن تعليقات الأمير شكيب أرسلان على ما كتبه لوثروب ستودارد الأمريكي في كتابه «عالم الإسلام الجديد»، وترجمه عجاج نويهض. ويلاحظ جمال حمدان على لفظ العالم المستخدمة في هذا المصطلح، وفي مصطلح العالم الغربي أنها غير شائعة في الاستعمال الجغرافي، ويراها دليلاً على ما فيه من تفاوت في أبعاده غير الدينية. وإن العالم الإسلامي ـ

(1) مجموعة كتاب، العالم الإسلامي والمستقبل، أعمال ندوة مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992م، ص133.

باختصار ـ قطاع عرضي من العالم القديم.. والتنَّوع هو القاعدة فيه لا الإستثناء»[1].

وتعقيباً على هذه الآراء، وتناغماً معها، يتحدَّث محمود سويد، في الندوة نفسها، فيقول: «إن العالم الإسلامي هو عالم اصطلاحي لا يخضع للبحث كوحدة إقليمية، وإزاء هذا المصطلح، يتداعى الكثير من التساؤلات: ما هي الأسس التي تقوم عليها الرابطة الدينية وما هي حدودها؟ هل تشكل هذه الرابطة وسيلة ملائمة للتعامل مع معطيات العصر؟ وهل تشكل مدخلاً ملائماً لولوج القرن الحادي والعشرين، بما هو قرن السوبر علوم؟ هل هناك مخاطر أمنية استراتيجية واحدة يواجهها عالم إسلامي واحد، تبرر الكلام على أمن استراتيجي واحد ومتكامل لدول هذا العالم، خصوصاً إذا اعتبرنا عوائق التطور ومشاكل التخلف والتبعية، التي تعانيها الدول الإسلامية هي ذاتها مشاكل دول عالم أوسع كان يسمى إلى الأمس القريب العالم الثالث، ويغلب الاتجاه الآن إلى تسمية دول عالم الجنوب مقابل عالم الشمال؟ وبالتالي هل المخاطر الأمنية الاستراتيجية التي تواجهها سوريا مثلاً أو الأردن أو العراق هي ذاتها بالنسبة إلى ماليزيا أو إندونيسيا أو بنغلاديش كي لا نذكر أذربيجان أو طاجكستان أو ألبانيا.. الخ؟ ثم نذهب أبعد ونتساءل: هل هناك ثقافة ـ حضارة إسلامية واحدة، متصلة ومتواصلة في الماضي والحاضر والمستقبل؟ أم أن هناك حضارة عربية نشأت في بيئة عربية وعبر عنها الإسلام في حقبة زمنية معينة، ثم تحول كل فريق إسلامي إلى حضارته وثقافته وبيئته ومصالحه؟ مهما يكن، تستحق الدائرة الإسلامية، في المصطلح السياسي، جهداً عربياً مركزاً لدفع التنسيق

(1) المصدر نفسه، ص154.

إلى أبعد مدى ممكن، على الرغم من أن هذا التنسيق لم يثبت فعاليته ولا جدواه في مواجهة أية قضية إسلامية عربية منذ تفجر القضية الفلسطينية عام 1948م حتى حرب الخليج الأخيرة»[1].

لا نريد أن نتوسَّع كثيراً في مناقشة هذه الآراء التي تعترضها تساؤلات جوهرية، ولا تصمد أمام النقد، لأن أكبر تحول حضاري وأعظمه حصل في هذه المنطقة كان مع ظهور الإسلام، ولن يكون لهذه المنطقة مستقبل بعيداً عنه، وإن الواقع الحالي للعالم الإسلامي لا يمثل الصورة المثلى، وبالتالي لا يمكن القياس عليه.

كان يفترض أن يكون العالم الإسلامي هو العمق الاستراتيجي والحيوي بالنسبة للعالم العربي، لا أن ينصرف الجدل بين إشكاليات القومية العربية والتضامن الإسلامي، والنظر إلى العالم الإسلامي، كما لو أنه يحمل تهديداً بتفتيت القومية العربية.

وهذا يعني تموضع القضية في الموقع الخطأ، وهو موقع التناقض أو التضاد، لا موقع التكامل والترابط، وهو الموقع الصحيح. والذي لا يمكن أن يغيب عن مثل هذه الآراء، هو ارتباطها وتداخلها بإشكاليات الهوية. ولولا هذه الإشكاليات المأزومة، لما كانت هذه القضية لتأخذ هذا الشكل من التصوير، وهذا النمط من الخطاب.

وفي أواخر ثمانينات القرن العشرين، نشر الباحث الأمريكي الياباني الأصل فرنسيس فوكوياما مقالته الشهيرة في صيف 1989م بمجلة «ناشيونال انترست» بعنوان «نهاية التاريخ»، المقالة التي أصابت العالم برعشة، كما قال الكاتب الأمريكي آلن ريان.

---

(1) مجموعة كتَّاب، المصدر نفسه، ص179.

وفي هذه المقالة، لم يتطرق فوكوياما إلى الإسلام والعالم الإسلامي، وإنَّما تطرق إليهما حينما حوَّل هذه المقالة إلى كتاب صدر بعنوان «نهاية التاريخ.. والإنسان الأخير»، لكنَّه تطرق إلى الإسلام بشكل سطحي وعابر، رأى أنَّه لا يمثِّل نهجاً حضارياً، ولا تحدِّياً حقيقياً في هذا العالم، وهو يطمئن الغرب من هذه الجهة، فيقول: إن الإسلام ليست له جاذبية في العالم خارج محيط مجتمعاته، ثم يقرِّر أن التاريخ يعلن عن نهايته بالانتصار الذي حققه عالم الغرب الليبرالي الديمقراطي على عالم الشرق الماركسي الاشتراكي.

والخطأ الذي وقع فيه فوكوياما هو التسرُّع في إعطاء أحكام جازمة وصارمة، كما تجلى ذلك في مقولته: «نهاية التاريخ»، وهذا التسرُّع قاده لاحقاً إلى المراجعة وإعادة النظر في أفكاره، فبعد أن حاول تقديم الأنموذج الأمريكي بوصفه الأنموذج الأمثل والأكثر تفوقاً وتقدماً في العالم، عاد مرة أخرى وأعاد النظر في هذا الأنموذج، ووجه له النقد، وفتح الحديث عن ثغراته من داخل كيانه الذاتي، وظهر ذلك في كتاب صدر له بعنوان «الثقة.. الفضائل الاجتماعية وصنع الازدهار»، حيث انتقد الإفراط في الحقوق الفردية وتأثيرها السلبي على الحياة الاجتماعية داخل المجتمع الأمريكي، وإمكانية أن تتأثر مكانة أمريكا عالمياً بسبب استنفاد ما يطلق عليه فوكوياما رأس المال الاجتماعي، وهو الاصطلاح الذي استعاره من عالم الاجتماع جيمس كولمان، ويعرفه بأنه المقدرة على العمل سوية بروح تعاونية، وفي شكل جماعات منظمة.

ويرى فوكوياما أن مكانة إمريكا قد تعرضت للاهتزاز والانتقاد الشديد عند الكثير من مجتمعات شرق آسيا غير الشيوعية، بعد أن

لاقى الأنموذج الأمريكي إعجاباً من تلك المجتمعات إلى درجة كان أهلها يتمنون أن تصبح مجتمعاتهم في يوم من الأيام نسخة أخرى أو جزءاً من هذا الأنموذج[1].

وفي عام 1990م، أصدر الخبير الاقتصادي الفرنسي، جاك أتالي، كتاباً حمل عنوان: «ملامح المستقبل أو خطوط الأفق»[2]، لم يتطرق فيه، لا من قريب ولا من بعيد، للإسلام والعالم الإسلامي، ولا بمجرَّد ذكر الاسم، والإشارة الوحيدة التي تضمنها الكتاب، وجاءت بشكل عابر جداً هي ذكر اسم الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك في سياق كلامه عن ظهور الكثير من الرجال والأفكار في أمكنة غير متوقعة، وهكذا كان الأمر في نظر أتالي بالنسبة لظهور الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم في الجزيرة العربية[3].

والمستقبل الذي تحدث عنه أتالي لا يوجد فيه مكانٌ للإسلام، وهذا التجاهل من المؤلف ليس له ما يسوِّغه، لأن الإسلام منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي، لم يكن في يوم من الأيام خارج التاريخ، كما ظن خطأ فوكوياما، ولن يكون خارج المستقبل أيضاً كما تصوَّر أتالي.

والذي يظهر أن المستقبل، الذي تحدث عنه أتالي، هو مستقبل الأمم المتقدمة، وكأن لا مستقبل لغير هذه الأمم، أو لا يجوز

---

(1) فرنسيس فوكوياما، الحقوق الفردية وتأثيرها السلبي على الأنموذج الأمريكي، الشرق الأوسط، لندن، الخميس 3/ 8/ 1995م، العدد 6092.

(2) جاك أتالي، ملامح المستقبل أو خطوط الأفق، ترجمه أحمد عبد الكريم، دمشق: دار طلاس، 1991م.

(3) المصدر نفسه، ص142.

الحديث عن مستقبل الأمم النامية التي يعدُّها أتالي ضواحي تخضع لإدارة الدول المتقدمة، فبكل جرأة وتعالٍ يقول: «إنَّ كلاً من المجالين المهيمنين: الباسيفيكي والأوروبي، سوف يكون مسؤولاً عن إدارة ضواحيه المؤلَّفة من مجموعة الأمم النامية، وأن يستخلص من هذه المهمة الفوائد الضرورية»[1].

فأيُّ مستقبل يتحدث عنه أتالي لهذه الأمم التي يضعها في مثل هذا الموقع الهامشي، حيث لا قيمة لها في هذا العالم إلا أن تكون حياة الإنسان ضواحٍ تستخلص منها الفوائد الضرورية، ولا حق لها في التقدُّم والتطوُّر بما يحسّن من أحوالها، ومن نوعية حياة الإنسان فيها.

هذه النظرة التي عبَّر عنها أتالي ليست جديدة، فقد حولتها أوروبا إلى نشاط سلوكي خلال سنوات طويلة من الاستعمار والإمبريالية والسيطرة، لكن الجديد فيها هو التصريح بها علناً في هذا الوقت، والعالم يقتحم الألفية الثالثة؛ حيث يفترض أن العالم قد استفاد من تجارب الماضي، وتعلَّم منها أن يكون أكثر إنسانية، وأشد رفضاً لمثل ذلك النوع من السلوك والأفكار. لكن الواقع يثبت عكس ذلك تماماً، فما زال هناك من يجاهر بأفكار لا تتجلى فيها النزعة الإنسانية فحسب بل وتناقض هذه النَّزعة أيضاً، وهذا من أشد مظاهر البؤس في الحضارة المعاصرة.

يصوِّر هذه الحالة الدكتور محمد عزيز الحبابي، في معرض نقده للغرب ونمط تعامله مع العالم الثالث، الذي يأمل أن تتغير هذه النظرة في عالم الغد، مع أنه يشك في ذلك، إذ يقول: «إن الاستمرار، بسابق إصرار، في صنع التاريخ، مع غياب العالم الثالث، وعلى حسابه، خطأ فادح. أما تسخير جهود الناس

(1) المصدر نفسه، ص97.

والاستهزاء بحاجاتهم وطموحاتهم فخطر قاتل. أليس من الدناءة أن يسكت الأشخاص الواعون عن مثل هذه الأوضاع؟ فلا وسيلة توفر حالياً وسائل للقضاء على تواجد عالم ثالث يعاني البؤس والشقاء مع عالم الغرب الذي يعيش في نشوة التبذير المفرط. إن الانغماس في حياة الترف والتبذير ليس حياداً، إنه حرب تدمر كل الجائعين، فالفراغ يولد حماقات عاصفة، لا مراقبة على الإعصار العنيف، ولا منقذ ليرشد المحتكرين، وقلما نتنبأ بالمخاطر المفاجئة التي تخبئها القفار والأراضي الخلاء، وليس ذلك من قبيل التورية والتلميح»[1].

وفي عام 1992م، أصدر سفير ألمانيا السابق في المغرب، فيلفرد مراد هوفمان، كتاباً بعنوان: «الإسلام كبديل». عدَّ هو فمان كتابه «مرافعة عن الإسلام وله، مرافعة ذات إحاطة تاريخية وأساس علمي، إنه متفهم لأبعاد المشكلة، بعيد كل البعد عن أي تبرير مصطنع».

ويمضي المؤلف في شرح ما يريد الحديث عنه بقوله: «فعندما كانت المواجهة قائمة بين عالم الغرب الرأسمالي والشيوعية، كان للإسلام أن يكون كخيار دون هذا وذاك، ولكن الإسلام اليوم، يرى نفسه كبديل لحل مشاكل الحياة في عالم بدأ يأخذ طابع الثنائية مجدداً».

وعن رؤيته لمستقبل الإسلام يقول هوفمان: «لا شك في أن كل من يملك بعداً في النظر، لن تخفى عليه حقيقة أن الإسلام سيكون

---

(1) محمد عزيز الحبابي، عالم الغد: العالم الثالث يتهم مدخل إلى الغَدِّية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م، ص230.

الدين الأكثر سيادة في القرن الحادي والعشرين. وإذا سئلنا: من أين لنا هذا الجزم في بت هذا الأمر؟ نجيب بأن كتابنا هذا هو الجواب. فالإسلام لا يعتبر نفسه كبديل لحل مشاكل مجتمع الغرب الصناعي فحسب، نعم الإسلام هو البديل»[1].

وقد حظيت مؤلفات هوفمان عن الإسلام باهتمام، ولقيت قبولاً في ألمانيا والغرب، وتبدلت هذه المواقف إلى ما هو معاكس لها، كما يقول هوفمان بعد حرب الخليج الثانية، التي سبَّبت ردود فعل اتسمت بالقسوة والصرامة.

والتفاؤل الذي أظهره هوفمان، بوضوح، في كتابه «الإسلام كبديل»، في شأن مستقبل الإسلام في الغرب، عاد وتراجع عنه إلى تفاؤل أقل، وظهر ذلك في الورقة التي تقدم بها إلى مؤتمر «المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر»[2]، فبعد أن كان يعتقد بأن الغرب سوف يصطدم بمشكلته الاجتماعية والأخلاقية التي تفاقمت بشكل تنذر فيه بخطر لا تحسب عواقبه، وبأن هذا الاصطدام قد يولد يقظة يمكن أن تقرب الغرب إلى الإسلام، صار يعتقد بأمرٍ آخر؛ وذلك بعدما اكتشف أن الغرب ما زال مسكوناً بذهنية الحروب الصليبية في نظرته إلى الإسلام.

تغيُّر هذا الموقف، دفع بهوفمان إلى الاعتقاد بفكرة مفادها أن ينهض العالم الإسلامي بنفسه ويستقل عن الغرب، وبالذات في

---

(1) فيلفرد مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ترجمة: محمد مصطفى مازح، بيروت: من دون ذكر الناشر، 1993م، ص6.

(2) عقد هذا المؤتمر في العاصمة الأردنية عمان، في الفترة ما بين 5 ـ 7 تموز/ يوليو عام 1995م، نظمه المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية.

مجال العلوم والتقنية اللتين ينبغي أن يتخذ منهما العالم الإسلامي قاعدة للنهوض والتقدم الحضاري.

وفي عام 1992م ـ أيضاً ـ صدر كتاب «الاستعداد للقرن الحادي والعشرين» للكاتب الأمريكي بول كينيدي، وفكرة الكتاب جاءت من محصلة نقاش نقدي جمع بين المؤلف وعدد من الاقتصاديين في معهد بروكينغز بواشنطن في ربيع 1988م، حول كتابه الصادر حديثاً آنذاك «صعود وسقوط القوى العظمى»، والملاحظة التي استوقفت انتباه المؤلف، من بين كل النقاش الموسع، جاءت من ناقد لا تربطه به معرفة سابقة. فقد قال هذا الناقد: «لماذا تثار ضجة بهذا الحجم حول هذا الكتاب، فهو في المحصلة كتاب تقليدي إلى حد بعيد، يركز على الدولة القومية باعتبارها أداة الفعل المركزية في الشؤون العالمية». وكان من الأفضل في نظر الناقد أن يستفيد المؤلف من وقته في الكتابة في قضايا أكثر أهمية وإثارة، ومنها: قوى التغيير المتمثلة في النمو السكاني، وتأثير البيولوجيا، والدمار البيئي، والهجرة ذات الطبيعة المتخطية للقوميات، والتي تهدد بالتأثير سلباً في حياتنا جميعاً، فلاحين أو رؤساء حكومات!.

أخذ كينيدي بهذه الملاحظة التي وجد فيها، كما يقول، الإثارة، وكانت بداية اهتمامات موسعة عنده بموضوعات يصفها بأنها غريبة عليه تماماً، كالدفء الكوني، والسكان، وصناعة الإنسان الآلي، والتكنولوجيا الحيوية[1].

(1) الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، ترجمة: محمد عبد القادر وغازي مسعود، عمان: دار الشروق، 1993م، ص7.

بوجهة النظر هذه، افتتح كيندي كتابه الذي استقبلته أوساط عديدة باهتمام كبير، بوصفه كتاباً جاداً، وذلك بسبب القضايا الكبرى التي حاول دراستها، وهي القضايا التي تشغل اهتمام المجتمع الإنساني، ويتأثر بها مستقبل الإنسان والبيئة في هذا العالم.

ومع أن المؤلِّف قد توسَّع كثيراً في دراسة تلك القضايا، إلَّا أن المساحة التي أعطاها للعالم الإسلامي لا تكاد تشكل نسبة تذكر في الكتاب. ولعل مسار الرؤية التي عبر عنها كيندي يكشف عن خلفيات هذا الموقف ومسوِّغاته، فالعالم الإسلامي لا مكانة له في نظره، ويصلح أن يكون عزاء للآخرين. وهذا ما أشار إليه في حديثه عن أمريكا اللاتينية التي كان يتوقع لها أن تصبح هامشية مع نهاية الحرب الباردة، مع إمكانية أن يحصل فيها انهيار اقتصادي ـ اجتماعي واسع، وسوف تنشأ عن هذه الأوضاع تحديات مروعة كما يقول.

وإذا كانت هذه الآراء: تخيِّب أمل القراء في البرازيل وبيرو، فإنَّ لهم عزاء في العالم الإسلامي. بهذه الجملة المخيبة للآمال يدشن كيندي حديثه عن العالم الإسلامي الذي يعاني في نظره من الضغوطات السكانية، ونقص المصادر والطاقة التعليمية والتكنولوجية، وتفجر الصراعات الإقليمية التي تتحدى أكثر الحكومات حكمةً.

وبعيداً عن الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، يرى كيندي أن معظم العالمين العربي والإسلامي يجد صعوبة في التعامل، حتى مع القرن التاسع عشر.

لا شك في صوابية هذا الرأي، فمع أننا انتقلنا من القرن العشرين ودخلنا القرن الحادي والعشرين، إلا أن المستوى الفكري والتعليمي ونظم الحياة السياسية والاجتماعية، ونوعية المشكلات والظروف المحيطة، ترجع بالعالم الإسلامي إلى ما قبل هذا الزمن،

فكأنَّنا نعيش القرن السابع عشر، أو الثامن عشر، أو التاسع عشر على أحسن الأحوال، وهكذا يصدق علينا القول: إنَّنا نعيش خارج الزمن، ولم نكتشف زمننا بعد، والعالم سبقنا في زمنه.

وإذا كنا نتفق مع كيندي، من حيث الرؤية العامة، فإننا نختلف معه في طبيعة الملامح والأبعاد التي يقيس بها الاستعداد وصعوبة التعامل. فالصعوبة التي يجدها كيندي في تعامل العالم الإسلامي مع القرن التاسع عشر، بعيداً عن الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، تتمثل عنده في عدم تحقق مبدئه العلماني وديمقراطيته، واقتصادياته القائمة على مبدأ: دعه يعمل، وارتباطاته الصناعية والتجارية عبر القومية، وبتغيُّراته الاجتماعية، وأسئلته الفكرية.

من الواضح أن هذه الملامح والأبعاد التي عبر عنها كيندي إنما استوحاها من البيئة التاريخية للعالم الغربي، وأسقطها على بيئة مغايرة، هي العالم الإسلامي، من دون النظر إلى ما بين هاتين البيئتين من تمايزات أساسية، دينية وثقافية وتاريخية وحضارية. فالغرب ليس هو القاعدة التي تقاس عليها حال المجتمعات الأخرى، وليس صالحاً لهذا القياس.

ويلاحظ أنَّ حديث كيندي عن العالم الإسلامي يفتقد المنهجية والتماسك، فهو يتحدث عن قضايا وظواهر متناثرة وبصورة عشوائية، ومتفاوتة من حيث الأهمية، وتفتقد التحليل العميق والمترابط، وكأن المؤلف كتب هذا القسم في حالة غير الحالة التي كتب فيها أقسام الكتاب الأخرى. ومن يقرأ هذا القسم يجد نفسه خارج الكتاب، وما إن ينتهي منه حتى يجد نفسه قد عاد مرة أخرى إلى الكتاب، لأن المستوى العلمي ينحدر كثيراً في هذا القسم الذي جاء هامشياً أساساً في الكتاب.

والتغيير الذي يقترحه كيندي لمستقبل العالم الإسلامي، هو تغيير لا تعرف عواقبه، ولا تُؤْمَن مخاطره، وهو شبيه بالتغيير الذي حصل في شرق آسيا التي استجابت لقوى التغيير العالمية. وهو يقدِّم هذا التغيير بديلاً لحال الازدراء والغضب التي تميِّز موقف العالم الإسلامي.

وأي مستقبل هذا الذي يتحدث عنه كيندي، وهو يختتم كلامه عن العالم الإسلامي بقوله: «من الواضح أن الإسلام يعاني من عدة مشاكل أوقعها هو بنفسه، لكن إذا كان معظم الغضب وموقف المواجهة للنظام الدولي الذي يقفه هذا العالم اليوم عائد إلى خوف قديم من ابتلاع من قبل الغرب، فأي نوع من التغيير لن يكون متوقعاً إلا إذا زال ذلك الخوف»[1].

إن كيندي بهذه الرؤية إنما يضعنا أمام مستقبل مخيف، ويطالبنا بأن نرفع الخوف عن أنفسنا. صحيح أن مجرد الخوف لا يصنع مستقبلاً، ولا يعبِّد طريقاً إلى المستقبل، لكن من حقنا أن نخاف على هويتنا وتراثنا وديننا وتاريخنا وأجيالنا، وأن نخاف من هول المشكلة الاجتماعية وأزمة القيم والأخلاق في الغرب من أن تنتقل إلينا. فالغرب ليس كله تقدماً، وفيه من المخاوف ما هو كثير وخطير، وهو أول من يتهدد بهذه المخاوف، وأول من يدرك خطورتها في داخله، فالتقارير والدراسات والكتابات التي تحذر من هذه المخاوف في ازدياد مستمر هناك.

وأكبر خطأ هو أن نتعامل مع قوى التغيير العالمية من دون خوف، وهذا بخلاف ما يعتقده كيندي، لأن الانفتاح بلا خوف كمن يفتح بيته للعاصفة.

ومن حق كل أمة، في هذا العالم، أن تخاف من الغرب،

---

(1) المصدر نفسه، ص269.

شريطة أن لا تكتفي بهذا الخوف، فلا بد من دراسة تجربة الغرب في التقدم والحداثة، إلى جانب أن تكتشف كل أمة لنفسها أنموذجها الخاص والفاعل في والتقدم والحداثة.

وفي صيف 1993م، نشر أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفرد، صمويل هنتنغتون، واحدة من أكثر المقالات إثارة للجدل والنقد، وهي مقالة «صدام الحضارات»، التي نشرها في دورية «فورين أفريز» الأمريكية. وقد فتحت هذه المقالة نقاشات سجالية لم تنقطع إلى هذا الوقت، وفي مختلف مراكز العالم.

تشاءم الكثيرون من هذه المقولة التي جاءت في ظرف كان العالم يتطلع فيه إلى الأمن والسلام بعد زمن طويل من النزاعات والحروب، وبعد ما تفاءل الناس بزوال الحرب الباردة ولو ظاهرياً، فإذا بهذه المقولة تبشر بصدام هو الأشد والأخطر من نوعه في العالم، وهو صدام بين الحضارات، وتنذر بإعلان حرب باردة جديدة، يتبدل فيها المركز والجغرافيا، من مركزها السابق بين المنظومة الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، والمنظومة الشرقية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي، إلى مركزها الجديد بين الغرب والإسلام. وتبدل في الجغرافيا، من موقعها بين الغرب والشرق، إلى موقعها بين الشمال والجنوب.

وما يخلص إليه هنتنغتون، في مقالته، هو أن البؤرة المركزية للنزاع المباشر في المستقبل ستكون بين الغرب والعالم الإسلامي، وخطورة هذا الصدام على الغرب حين يتحالف الإسلام والعالم الإسلامي مع الكونفوشيوسية الصينية.

وهذا ما يريد هنتنغتون أن يحذر الغرب منه وينبِّهه إليه، فيقطع على العالم الإسلامي أي طريق يصل به نحو التحالف مع الصين القوة المرشحة للصعود والتنامي.

ويؤسس هنتنغتون هذه النتيجة بعد أن يصور كل التاريخ الذي يجمع بين الغرب والإسلام على أنه سلسلة متلاحقة من النزاعات والصدامات، بحيث لا يتخيل معها أية إمكانية للتعايش والتحاور.

وإذا كان بعض الباحثين قد رأى أنّ من حسنات هذه المقولة ما تضمَّنته من اعتراف بالحضارات غير الغربية، بخلاف ما ذهب إليه فوكوياما في مقولته «نهاية التاريخ»، فإن هذه الحسنة سرعان ما ترتد إلى ما هو أسوأ منها، حين يتشكَّل هذا الاعتراف على أرضية الصدام والنزاع.

والخلاصة أن المستقبل الذي يتحدث عنه هنتنغتون يبشِّر بصدام بين الإسلام والغرب، وهذا هو وجه الخطورة في هذه المقولة!.

وفي أواخر سنة 1996م، صدر كتاب «الطريق إلى المستقبل.. أفكار قوية للأزمنة العربية المنظورة» للدكتور فهمي جدعان، وقد يفهم من هذا الكتاب كما لو أنه وصية المؤلف إلى العالم العربي مع نهاية القرن العشرين. لكنَّ المؤلِّف يصنِّف مؤلَّفه بأنَّه عمل تأسيسي اجتهادي يريد منه أن يجسد جملة تأملاته وفهمه وتصوره للقضايا والمسائل التي يعتقد بجوهريتها ومركزيتها وحيويتها في وجودنا المعاصر، عند نهاية القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين.

ويرى الدكتور جدعان أن القطاعات الجوهرية لوجودنا الحالي قد طالها جميعاً الاضطراب والخلل، أو العطب واختلال التوازن والتماسك، أو فقدان حس الاتجاه. وأن المخاطر التي تهدد في العمق وجودنا الذاتي والأخلاقي والاعتقادي والحضاري والوجداني، هي مخاطر حقيقية.

ويحذِّر جدعان بشدة مما ينتظر العالم العربي من مصير مرعب

ومخيف، ويدعو إلى ضرورة تدارك هذا المصير بطريق آخر، يبدأ من الحاضر، وهذا الاختيار الذي يرسمه المؤلف يرى فيه الطريق إلى المستقبل.

والحقيقة أن هذا الكتاب هو أقرب ما يكون إلى جرس إنذار يحذِّر من الواقع الذي تنتشر فيه، كما يقول جدعان، جيوش من العواصف والأعاصير والسحب المظلمة، وقبل أن يصل إلى طريق مسدود، أكثر؛ من كونه جهداً تأسيسياً لصياغة طرق المستقبل.

ولا أدري كيف اختار المؤلف لكتابه عنوان: «الطريق إلى المستقبل» مع أن لغة الخطاب يغلب عليها طابع الهواجس والإحباط. وأكثر؛ ما يوحي بذلك الخاتمة التي جاءت بعنوان: «حوار مع اليأس»، في حين كان يفترض أن تكون التسمية الأكثر تناسباً مع عنوان الكتاب، وفي الخاتمة بالذات، هي: «حوار مع الأمل».

ومن الملاحظات التي يخلص إليها المؤلف، في هذا الكتاب، اعتقاده بأنَّ خلاص هذه الأمة لا يمكن أن يتحقق إلا بإنجاز مشروع إسلامي شامل تتجسد فيه أحكام الدين وقواعده وأهدافه.

وقد سبق أن عالج الدكتور جدعان هذه الملاحظة الأخيرة، في كتاب صدر له عام 1979م، ولعله من أهم مؤلفاته المنشورة، وهو كتاب «أسس التقدم عند مفكري الإسلام»، في الخاتمة التي أسماها «الإسلام والمستقبل»، وحدد فيها أبرز السمات الاستراتيجية للعقل الإسلامي المستقبلي، وهي التقدم، الإبداع، التجذر، التمثل، العقلانية، التنظيم، الفاعلية، الإتقان، الحرية، المسؤولية، المشاركة، التكيف.

أما على مستوى الندوات الفكرية التي عالجت موضوع المستقبل، فإن أول ما يلفت النظر هو قلة هذه الندوات

ومحدوديتها، وعدم تتابعها وتواصلها مع أهمية ما كان يطرح فيها وحيويَّته.

وكان يؤمل أن تنبثق من بعض هذه الندوات جمعية متخصصة للدراسات المستقبلية، ولدراسة مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي بصورة خاصة، وذلك بعد ما وقفت هذه الندوات على أهمية هذا المجال الحيوي، وضرورة النهوض به، لسد الفراغ الحاصل في هذا الجانب، وتدارك النقص الذي نعاني منه في حقل الدراسات الإسلامية، ولمواكبة التطورات المهمة، والتراكمات المعرفية التي عرفها حقل الدراسات المستقبلية في العالم، إلى ما هنالك من خلفيات وضرورات راهنة ومستقبلية.

ومن هذه الندوات حسب تتابعها الزمني:

1 ـ ندوة: قضايا المستقبل الإسلامي، عقدت بالجزائر العاصمة، ونظمها مركز دراسات المستقبل الإسلامي، بالتعاون مع المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة بالجزائر، في المدَّة 4 ـ 7 أيَّار مايو عام 1990م.

2 ـ ندوة: العالم الإسلامي والمستقبل، عقدت بالقاهرة، ونظمها مركز دراسات العالم الإسلامي بمشاركة مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، في المدَّة 13 ـ 15 تشرين الأوّل/ أكتوبر عام 1991م.

3 ـ ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، عقدت بالكويت، ودعت إليها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، في المدَّة 3 ـ 6 شباط فبراير عام 1992م.

وقد عالجت هذه الندوات قضايا فكرية بارزة وساخنة، مثل قضايا تجديد الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي، وتطوير فكر الحركة

الإسلامية، والنهوض بواقع المرأة المسلمة، ومستقبل المشروع الإسلامي وأولوياته، وقضايا الثقافة والتنمية والوحدة، والاهتمام بالدراسات المستقبلية.

واهتمت الندوة الثانية بدراسة العالم الإسلامي في أبعاده المختلفة: السياسية، والاستراتيجية، والتكنولوجية، والصناعية، والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

هذه عيِّنة من المحاولات الفكرية والثقافية التي اتخذت من المستقبل منظوراً لها، وتتبعنا فيها الرؤية التي عبرت عنها إلى الإسلام والعالم الإسلامي لنستكشف منها رؤيتها إلى الاتجاهات المستقبلية.

5 ـ مستخلصات.. المستقبل والطريق إليه

أولاً: يلاحظ أن هناك تعدُّداً وتبايناً في طبيعة اتجاهات النظر إلى مستقبليَّات الإسلام والعالم الإسلامي، في القراءات والاستشرافات العربية والإسلامية والعالمية، بين قراءات يغلب عليها منطق المبالغة، وأخرى يغلب عليها منطق الإهمال. وبين قراءات فيها من التفاؤل ما هو كبير، وأخرى فيها من التشاؤم ما هو كبير، وهكذا هي حال القراءات بصورة عامة في تعددها وتباينها عادة. وذلك لأن الواقع ومعطياته، والباحث وأدواته، يوصل إلى مثل هذا النوع من النتائج.

ولا يمكن النظر إلى هذه القراءات، والادعاء بأنَّها جميعاً على خطأ، أو على صواب. كما لا ينبغي النظر إلى هذه القراءات بطريقة مطلقة وعمومية، وإنما هي بحاجة إلى تحليل نسبي وموضوعي في النظر لها، والانفتاح عليها جميعاً، والتعامل معها بطريقة نقدية للاستفادة من كل قول حسن فيها.

ثانياً: تختلف القراءات المستقبلية الناظرة إلى الإسلام، بوصفه ديناً ورسالة، عن القراءات الناظرة إلى العالم الإسلامي من جهة الواقع والوجود. فالإسلام، بوصفه ديناً ورسالة في العديد من الدراسات المعاصرة، العربية والغربية ما زال قادراً على أن يشهد تقدماً وصعوداً في حركته وحضوره، وعلى نطاق عالمي واسع، في داخل مجتمعاته، وخارج هذه المجتمعات، نتيجة ما يظهره هذا الدين من قدرة وديناميةعلى التجدُّد والنهوض، والجاذبية والتخلُّق.

وهذا بخلاف القراءات أو العديد من هذه القراءات الناظرة إلى العالم الإسلامي، والتي تطغى عليها حالة التشاؤم والإحباط غالباً. وإذا كانت هناك قراءات تخرج عن هذا المنحى، وهي موجودة بالفعل، فإنها لا تغير كثيراً من المنحى العام.

ثالثاً: إن منطق التفكير بالمستقبليات يقتضي عدم التوقف عند قراءات ونظرات معينة والجمود عندها، مهما كانت نوعية هذه القراءات والنظرات وطبيعتها، ومن أي جهة ومصدر جاءت.

والمنهجية الفاعلة تقتضي دراسة هذه القراءات وتحليلها، ومن ثم العمل على تجديدها وتطويرها، أو تجاوزها وتخطيها إلى قراءات أخرى تكون أكثر نضجاً وتقدماً منها، لأننا في عصر تتسارع فيه التغيرات، وتتعاظم فيه المعارف، وتتعدد فيه الاتجاهات.

وقضية مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي ليس لها مسار واحد ونهائي، كأن يكون هذا المسار في صعود دائم أو هبوط دائم. فقد يكون في صعود فيطرأ عليه ما يبدله إلى هبوط، أو العكس تماماً، والقضية محكومة بقانون التغير، وليس بقانون الثبات.

رابعاً: يبدو أن إمكاناتنا، في المجال العربي والإسلامي، ما

زالت تعاني من ضعف وقصور، في دراسات المستقبل، ومستقبليات الإسلام والعالم الإسلامي بصورة خاصة، وبالشكل الذي يؤثر على طبيعة رؤيتنا، وطريقة تعاملنا مع الأحداث والتغيرات الجارية من حولنا، بين ما تتيحه لنا هذه الأحداث والتغيرات من فرص ومنجزات، وبين ما تحذرنا منه من مخاطر ومعضلات، وبين ما تفرضه علينا من شرائط ومقتضيات.

ونذكِّر هنا بتوصية مهمَّة وردت في مقدمة البيان الختامي لندوة قضايا المستقبل الإسلامي التي عقدت بالجزائر عام 1990م، حيث أكدت أن «هناك حاجة ماسة إلى تعميق المفاهيم المستقبلية، خاصة لدى القيادات العلمية والإدارية، كما أن هناك حاجة ماسة إلى العناية بالدراسات المستقبلية الإسلامية وتطويرها في المؤسسات العلمية في المجتمعات الإسلامية. وغني عن القول: إنَّ الدراسات المستقبلية الإسلامية لا يمكن أن تتم بصورتها المثلى إلا إذا تمت من خلال مراكز البحوث العلمية المتخصِّصة، ولذلك فإن الحاجة ملحة إلى العناية بالبحث العلمي والباحثين المتخصِّصين وتوفير جميع الإمكانات والوسائل التي تضمن للبحث العلمي الإسلامي مكانته اللائقة ضمن النشاط العلمي العالمي».

خامساً: إن مستقبلنا يجب أن نصنعه نحن بأنفسنا، ونبتكره من داخل حضارتنا وهويتنا وثقافتنا، لا أن يصنعه الآخرون لنا، أو يأتي لنا من داخل حضارة الآخرين وثقافتهم وهوّيتهم. والمستقبل الذي نريده لأنفسنا ليس بالضرورة هو المستقبل الذي يريده الآخرون لنا. ونحن من يجب أن نختار طريقنا إلى المستقبل، لا أن نقع في طريق الآخرين، بوعي أو من دون وعي ونعدُّه طريقنا إليه.

ويكفي أن نتعلم من الماضي والحاضر كيف نبني مستقبلنا،

المستقبل الذي يجب الذهاب إليه، لا أن ننتظره يأتي إلينا، لأنه حينئذ لن يأتي، ولن يأتي. وحينما نقرر الذهاب إليه، فلن نصل إليه، إلا بالإعداد والتحضير الذي يتطلّبه منا.

سادساً: إن من أهم معوِّقات صعود الإسلام في العالم وتقدُّمه، هي الحال الذي نحن عليها في العالم الإسلامي من التخلُّف الشامل الذي نعيشه، إلى درجة أن الأمم الأخرى باتت تجد عزاءها فينا، كما صوَّر ذلك بول كيندي حينما أراد أن يخفِّف على أمريكا اللاتينية وطأة المشكلات التي تواجهها، بالنظر إلى العالم الإسلامي، حيث تجد فيه ما هو أكبر وأسوأ منها.

وأسوأ صورة عن الإسلام، تقدم إلى العالم، هي الصورة التي يعبر عنها العالم الإسلامي، في واقعه وأوضاعه القائمة، الصورة التي يقصد بعضهم، كوسائل الإعلام الغربية، أن يبرزها إلى العالم، بقصد التشويه والإساءة.

من جهة أخرى، إن فصل صورة الإسلام عن صورة العالم الإسلامي، قد تقنع بعض النَّاس، لكنها لا تقنع الجميع بالضرورة، لأن الناس يسألون، ويبحثون عادة عن الأنموذج الذي يعبر عنه أي فكر أو فلسفة أو مذهب اجتماعي.

ولا شك في أن الإسلام هو الأكثر تضرُّراً من هذا الواقع الذي يحيا فيه العالم الإسلامي، ما لم يتغير إلى واقع أفضل.

سابعاً: إن العالم الإسلامي بحاجة إلى إصلاحات واسعة وشاملة ودائمة:

صلاحات في نظم التعليم، ابتداء من محو الأمية وتعليم الكبار، إلى تحديث التعليم وتطويره، وإعطائه أعلى درجات الأولوية.

وإصلاحات اجتماعية لتحويل المجتمعات إلى طاقات فاعلة وحيوية ومشاركة في عمليات الإنماء والتقدم، مع الاهتمام بإصلاح واقع المرأة وإعادة الاعتبار لها، وتحويلها من طاقة جامدة ومعطلة إلى طاقة فاعلة ومنتجة.

وإصلاحات سياسية ترفع الظلم والاستبداد، وتضمن للأمة حق المشاركة السياسية، وتحفظ لها حرياتها العامة، وتصون للإنسان حقوقه وكرامته.

وإصلاحات اقتصادية تفتح للناس كافة أبواب الرزق، وتحقق لهم العدالة الاجتماعية، وتزيل عنهم الفوارق الطبقية، وتضمن للجميع الحياة الكريمة.

وجميع هذه الإصلاحات ضرورية ومترابطة، وكل مجال منها بحاجة لبرامج وخطط مدروسة ومنظمة، وإلى إرادة سياسية جادة.

ثامناً: ضرورة أن نعيد للعلم مكانته وقداسته، ونتَّخذ من قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ﴾ خطاباً موجهاً إلى كل مسلم ومسلمة برفع الجهل والأمية، وتحصيل العلم، وجعله فريضة نطلبه من المهد إلى الَّلحد، ولو في الصِّين، كناية عن أي مكان يكون فيه العلم، ولو كان بعيداً جداً كما يضرب المثل بالصين.

تاسعاً: الاستفادة من تجارب العالم الحضارية التي تجلت فيها قدرة الإنسان الخلّاقة، وعظمة المجتمعات في سعيها إلى التقدم والمدنية. وما من أمة تطلعت إلى التقدم وسعت سعيها إليه إلا وضعت أمامها تجارب الأمم التي سبقتها. وما من حضارة نهضت وقامت إلا أخذت وتمثلت إرث الحضارات التي كانت قبلها. والغرب أحد هذه التجارب المهمة في بناء المدنيَّة، وهناك أيضاً التجربة اليابانية، وتجارب بلدان جنوب شرق آسيا، إلى جانب التجربة الإسلامية المهمة

في هذا المجال، وهي تجربة ماليزيا. هذه التجارب وغيرها هي من أثمن كنوز الإنسانية وتحتاج لمن يتعلَّم منها.

عاشراً: إن الإسلام مشروع حضارة بحاجة لأن نتمثله في قيمه وتعاليمه وعباداته وآدابه. فالإسلام عمل كله، وإحياء وإصلاح وعمران. وبإمكانه أن يلبي لنا كل ما نحتاج إليه في سعينا نحو التقدم والعمران. فهذا الدين العظيم بحاجة لمن يكتشف أسراره وعظمته، وحكمته ومقاصده.

والحكمة هي أن المستقبل هو الأمل الذي ينبغي أن نبتكره لأنفسنا من أجل بناء حضاري جديد في ظل عالم متغير، والمستقبل يبدأ الآن، ومن هنا ينبغي أن نبدأ.

الخاتمة

ما هي المسألة الحضارية؟

عندما نطلق تسمية المسألة الحضارية، ماذا نعني بها على وجه التحديد؟ وهل بالإمكان الاتفاق، أو التصالح، على مفهوم محدَّد محددة لهذه التسمية، بحيث تكون هناك علاقة اقتران، لها قدر من الثبات والقطع والاطراد، بين الدال والمدلول؟ وهل من ضرورة لغوية ودلالية، مفهومية ومعرفية، لهذا الاتفاق والتصالح أو أن الأفضلية إلى التعدد والاختلاف في المعاني والدلالات لهذا النوع من التسميات التي تنتمي إلى حقل الدراسات الثقافية والحضارية، وهو الحقل الذي لا يشترط درجة عالية من التشدُّد واليقين في التسميات والألفاظ والمصطلحات، كما هي عليه الحال في حقل العلوم الطبيعية والتطبيقية، التي يشترط فيها الاتحاد والاتفاق والمعنى الواحد للتسميات والألفاظ، وهذه هي القاعدة في حقل العلوم، بوصفه الحقل الذي يرتكز على حقائق تتصف بالجزم والقطع واليقين؟ أو أنها قابلة لأن تصل لمثل هذا المستوى من الضبط والأحكام، من طريق تجريبات واختبارات حسية وتطبيقية؟

وإن افترضنا إمكانية التعدُّد والاختلاف في الألفاظ والتسميات التي تنتسب إلى حقل الدراسات الثقافية، وأعطينا الأفضلية لهذا الاختيار، تبق هناك حاجة وضرورة لوجود أحد المعاني الراجحة، فيكون هو المعنى الأقرب إلى التبادر، والأكثر رجحاناً قدر الإمكان.

وهذا ما نفترضه ونتوخاه عندما نحاول تحديد ماهية المسألة الحضارية؟ وما نجزم به، ابتداءً، هو أن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون إجابة نهائية على الإطلاق، وسوف تفتقر إلى قوانين الثبات واليقين، وليست الغاية الوصول لمثل هذه النهائية، أو إلى هذه الدرجة من اليقين، وإنما الغاية هي الوصول إلى رؤية تكون هي الرؤية الراجحة والأقرب إلى الصواب ما أمكن.

وانطلاقاً من هذا الإطار المنهجي، فإن ما نقصده بالمسألة الحضارية هو النظر إلى القضايا والظواهر والمشكلات على أساس منهج التحليل الحضاري الذي يأخذ بعين الاعتبار مشكلات التخلُّف من جهة، وضرورات التقدم من جهة أخرى.

فالتخلُّف، بكافة صوره وأنماطه وتكويناته، يمثل أكبر مشكلة وأعظمها في الأمة، وهي المشكلة التي تتأثر بها وتتعقد وتتضاعف جميع المشكلات الأخرى في مختلف الأبعاد. لأن التخلف لا يتحدد بمجال، ولا ينحصر بمسار، ولا يقف عند حد، وهو شديد الفاعلية والتأثير والفتك، وسريع الانتشار والامتداد والتجذُّر، وهو الذي يقوِّي نفسه بنفسه، ويحمي نفسه بنفسه، ويجمع حوله الآفات والأوبئة بكل أصنافها ودرجاتها، ويصيب النفس والعقل والروح والضمير والعاطفة والفكر، ويمتد إلى كافة التكوينات الاجتماعية، الصغيرة والكبيرة، من الفرد إلى الجماعة والمجتمع والأمة.

أما التقدُّم فهو رؤية ومنهج ونظام:

هو رؤية تجعل من التقدُّم مطلباً ملحَّاً، وإدراكاً فاعلاً، وقضية حاضرة، رؤية تخترق الحجب، وتتغلَّب على المعوِّقات، وتواجه كل أشكال الاستسلام للعجز والإحباط والإخفاق.

وهو منهج يجعل من التقدم خطوات ممنهجة تكون متلاحقة ومترابطة ومتكاملة، منهج يرسم الطريق حتى لو كان طويلاً وشاقاً، لكن معالمه واضحة ومسالكه بيِّنة.

وهو نظام يجعل من التقدُّم بناء راسخاً له قواعد وضوابط وتقاليد، تكرس الفاعلية والإنجاز، وتعزز أخلاقيات التعاون والتضامن والإتقان.

الرؤية هي الفكرة، والمنهج هو الطريق، والنِّظام هو البناء. الرؤية تتطور وتتحوَّل إلى منهج، والمنهج يتطوَّر ويتحوَّل إلى نظام، والنظام يتطَّور ويتحوَّل إلى بناء.

ومن ضرورات التقدُّم إعطاء الأولوية لطلب العلم، وحب المعرفة، والتخلُّق بالثقافة، وتقدير العلماء، وتطوير مؤسسات التعليم أبنية، والنهوض بالبحث العلمي، والسير في الأرض والنظر في تاريخ الأمم والحضارات، واكتساب العلوم والمعارف على قاعدة: الحكمة ضالة المؤمن، والقضاء على كافة أشكال الجهل والأمية.

والمسألة الحضارية، بهذا المعنى، ترتبط بالشرط التاريخي الذي يحدد مفهوم الزمن وفاعليَّته وعلاقته بالتقدم. وبحسب هذه القاعدة، فإن كل أمة بحاجة لأن تكتشف لنفسها رؤيتها للمسألة الحضارية بما ينسجم ويتوافق مع متطلباتها الجوهرية والأساسية، وبالشكل الذي ينسجم وطبيعة مشكلات التخلف من جهة، وضرورات التقدم من جهة أخرى. ومحاولة تشخيص هذه المشكلات والضرورات وفحصها ومعرفة قوانينها، وهذا ما نقصده بالشرط التاريخي، وهو الشرط

الذي من طبيعته التغيُّر والتحوُّل من زمن إلى زمن آخر، ومن مرحلة إلى مرحلة أخرى، وبحسب اتجاهات التأثير وحركة قوى التغيير، ومجموع العناصر والقوى المؤثرة والمحرِّكة.

لهذا، من المؤكد أن تتغير صورة الشرط التاريخي وتختلف مع عصر العولمة، العولمة التي غيرت من صورة العالم وفتحت عليه قوى التغيير وجعلته شديد التواصل والاندماج. وفي ظل ثورة المعلومات التي جعلت من اقتصاد المعرفة الأرقى والأقوى في العالم، وأصبح الناس في وفرة كبيرة من المعلومات التي دخلت في تفاصيل حياتهم اليومية، وأصبحت تؤثر على تشكيل أذواقهم العامة، وصناعة تصوراتهم ونماذجهم وأنماطهم السلوكية، وفي ظل التطور السريع والمذهل للغاية في شبكات الإعلام، وتكنولوجيا الاتصالات، التي جعلت العالم شديد الترابط والانكشاف.

ولهذا، سوف تختلف وتتغير معادلات التخلف والتنمية، ومسارات التراجع والتقدم، وحركيات التطور العام، واستشرافات المستقبل. هذه التحولات والاتجاهات الجديدة أضافت إلى تكوينات المسألة الحضارية، وبدرجة عالية من الاهتمام، ضرورة أن نفهم علاقاتنا بالعالم، وتواصلنا مع العصر، والانفتاح على حركة العلوم والمعارف والأفكار، والاستفادة القصوى والمبرمجة من ثورة المعلومات، والقدرة على الحماية والتحكُّم في إدارة العولمة. من أجل أن نبتكر لأنفسنا مستقبلاً جديداً وواعداً.

ثبت المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت: دار العودة، 1981م.

3 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988م.

4 ـ أتالي، أجاك، ملامح المستقبل أو خطوط الأفق، ترجمة: أحمد عبد الكريم، دمشق: دار طلاس، 1991م.

5 ـ الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق: دار القلم، 1992م.

6 ـ توفلر، آلفين، صدمة المستقبل، ترجمة: محمد علي ناصف، القاهرة: دار نهضة مصر، 1984م.

7 ـ الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989م.

8 ـ جدعان، فهمي، الطريق إلى المستقبل: أفكار قوية للأزمنة

العربية المنظورة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1996م.

9 ـ الحبابي، محمد عزيز، عالم الغد: العالم الثالث يتهم، مدخل إلى الغدّية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م.

10 ـ حسيب، خير الدين، (المشرف ورئيس الفريق)، مستقبل الأمة، التحديات والخيارات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م.

11 ـ شمتز، باول، الإسلام قوة الغد العالمية، ترجمة: محمد شامة، القاهرة: مكتبة وهبة، 1971م.

12 ـ الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت: مؤسسة البعثة، 1992م.

13 ـ الصادقي، الشيخ محمد، الفرقان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1978م.

14 ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1973م.

15 ـ الطبرسي، الشيخ الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار مكتبة الحياة.

16 ـ عنايت، حميد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989م.

17 ـ غارودي، روجيه، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت ـ باريس: منشورات عويدات، 1978م.

18 ـ غارودي، روجيه، وعود الإسلام، ترجمة: مهدي زغيب، بيروت: الدار العالمية، 1984م.

19 ـ القرضاوي، الشيخ يوسف، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م.

20 ـ كورنيش، إدوارد، المستقبلية مقدمة في فن وعلم وفهم وبناء عالم الغد، ترجمة: محمود فلاحة، دمشق: وزارة الثقافة، 1994م.

21 ـ كيندي، بول، الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، ترجمة: محمد عبد القادر وغازي مسعود، عمان: دار الشروق، 1993م.

22 ـ مجموعة كتَّاب. صدام الحضارات، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق. 1995م.

23 ـ مجموعة كتَّاب. العالم الإسلامي والمستقبل، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1992م.

24 ـ المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: دار الأهلية، 1987م.

25 ـ المدرسي، السيد محمد تقي، من هدى القرآن، بيروت: دار البيان العربي.

26 ـ المنجرة، مهدي، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، الدار البيضاء: دار عيون، 1994م.

27 ـ هنتنغتون، صمويل، صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي، نيويورك: سايمون أند شوستر، 1996م.

28 ـ هوفمان، فيلفرد مراد، الإسلام هو البديل، ترجمة: محمد مصطفى مازح، بيروت: من بدون ذكر الناشر، 1993م.